GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

VOLUME QUINDICESIMO

31926

1902

891.05
G.S.A.I.

24908

A512

FIRENZE
SOCIETÀ TIPOGRAFICA FIORENTINA
VIA SAN GALLO, N 33
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1902

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L'ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D'ITALIA

Consiglio direttivo

Comm. Prof. Fausto Lasinio, *Presidente*.
Conte Prof. Francesco Lorenzo Pullè, *Vicepresidente*.
Prof. Paolo Emilio Pavolini, *Segretario generale*.
Prof. Carlo Fasola, *Segretario*.
Cav. Uff. Giovanni Tortoli, *Bibliotecario*.
Prof. Francesco Scerbo, *Cassiere*.
Prof. Nicola Festa.
Cav. Uff. Tito Fiaschi.
Prof. Astorre Pellegrini.
Dr. Giuseppe Ciardi-Duprè.
} *Consiglieri*.

SOCI ONORARII

Presidente onorario

Conte Comm. Prof. ANGELO DE GUBERNATIS.

A. – **Soci onorarii italiani**

Comm. Prof. GRAZIADIO ASCOLI, Senatore.
Comm. Prof. MICHELE KERBAKER.
Comm. Prof. FAUSTO LASINIO.
Comm. Prof. ANTELMO SEVERINI.
Comm. Prof. EMILIO TEZA.

B. – **Soci onorarii stranieri**

I. – *Europei*

S. E. Prof. Dr. OTTO BÖHTLINGK. – Jena.
Prof. BASIL H. CHAMBERLAIN, Esq. – Tokio.
Prof. GASTON MASPERO. – Parigi.

Prof. Léon De Rosny. - Parigi.
S. E. Ernesto Satow. - Tokio.
Prof. Dr. Friedrich von Spiegel - München.

II. - *Asiatici*

Prof. Bhandarkar. - Puna.
Prof. Negîb Bistânî. - Bairût.
Ragia Surindro Mohun Tagor. - Calcutta.
Sumangala, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. - Colombo (Seilan).

SOCI ORDINARII

I.

BALLINI (Dr. Ambrogio). - Bologna.
BARBÈRA (Comm. Piero). - Firenze.
BARGAGLI (Marchese Piero). - Firenze.
BARONE (Prof. Giuseppe). - Napoli.
BASSET (Prof. René). - Algeri.
BELLONI-FILIPPI (Dr. Ferdinando). - Buti (Pisa).
BERNHEIMER (Dr. Carlo). - Livorno.
BLUMENSTIHL (Prof. Emilio). - Roma.
BRACCO (Carlo). Shanghai.
BUONAZIA (Prof. Lupo). - Napoli.
BRÜNNOW (Prof. Rudolph). - Vevey (Svizzera).
CHILOVI (Comm. Desiderio), Bibliotecario Capo della R. Biblioteca Nazionale Centrale. - Firenze.
CIARDI-DUPRÈ (Dr. Giuseppe). - Firenze.
CONSOLO (Comm. Prof. Federigo). - Firenze.
CONSUMI (P. Prof. Stanislao), delle Scuole Pie. - Firenze.
CONTI-ROSSINI (Cav. Dott. Carlo). - Asmara (Eritrea).
CORSINI (Principe Don Tommaso), Senatore. - Firenze.
DEI (Cav. Giunio). - Roma.

FASOLA (Prof. Carlo). - Firenze.
FESTA (Prof. Nicola). - Firenze.
FIASCHI (Cav. Uff. Tito). - Firenze.
FORMICHI (Prof. Carlo). - Pisa.
FRANCESCHI (Dr. Med. Lavinio). - Firenze.
FRICK (Guglielmo), Libraio dell' I. e R. Corte. - Vienna.
GHISI (Comm. Ernesto), Console d'Italia. - Shanghai.
GIGLIUCCI (Conte Ing. Mario). - Firenze.
GREGORIO (March. Prof. Giacomo De). - Palermo.
GUBERNATIS (Comm. Enrico De), Console generale d' Italia. - Corfù.
GUIDI (Comm. Prof. Ignazio). - Roma.
HYVERNAT (Ab. Prof. Enrico). - Washington.
KAROLIDES (Prof. Paolo). - Atene.
LAGÙMINA (Monsig. Bartolomeo). - Girgenti.
LEVANTINI-PIERONI (Prof. Giuseppe). - Firenze.
MACCARI (Prof. Latino). - Genova.
MERX (Dr. Prof. Adalberto). - Heidelberg.
MODIGLIANI (Cav. Dr. Elio). - Firenze.
NOCENTINI (Cav. Prof. Lodovico). - Roma.
PACINI (Prof. Carlo). - Firenze.
PAVOLINI (Prof. Paolo Emilio). - Firenze.
PELLEGRINI (Prof. Astorre). - Firenze.
PERREAU (Cav. Uff. Ab. Pietro). - Parma.
PHILIPSON (Comm. Ing. Eduardo). - Firenze.
PRATO (Prof. Stanislao). - Cerignola (Foggia).
PRINCE (Prof. J. D.). - New York.
PULLÈ (Conte Prof. F. L.). - Bologna.
PUNTONI (Comm. Prof. Vittorio). - Bologna.
ROSEN (Barone Prof. Vittorio De). - Pietroburgo

Raffaelli (Dr. Filippo). - Bagnone (Massa).
Rocca (Prof. Vittorio). - Livorno.
Roux (Cav. Amedeo). - Allier (Francia).
Sacerdote (Gustavo). - Berlino.
Salinas (Comm. Prof. Antonino). - Palermo.
Scerbo (Prof. Francesco). - Firenze.
Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). - Roma.
Schiaparelli (Comm. Prof. Ernesto). - Torino.
Schiaparelli (Comm. Prof. Giovanni), Senatore. - Milano.
Sommier (Cav. Stéphen). - Firenze.
Starrabba (Barone Raffaele). - Palermo.
Stefani (Dr. Ed. Luigi De). - Roma.
Teloni (Conte Prof. Bruto). - Firenze.
Temple (Colonnello R. C.), - Londra.
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. - Firenze.
Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Accademico della Crusca. - Firenze.
Vincentiis (Cav. Prof. Gherardo De). - Napoli.
Wackernagel (Dr. Prof. Yakob). - Basel.
Wilhelm (Dr. Prof. Eugen). - Jena.

II.

Biblioteche, Società e Istituti
Soci ordinarii della Società Asiatica Italiana.

Biblioteca Universitaria di Algeri.
Biblioteca Reale di Berlino.
Biblioteca Universitaria di Berlino.
Biblioteca Universitaria di Bonn.
Biblioteca Marucelliana di Firenze.
Biblioteca Universitaria di Friburgo (Breisgau).
Biblioteca Universitaria di Giessen.
Biblioteca Universitaria di Jena.
Biblioteca Universitaria di Leida.
Biblioteca Ambrosiana di Milano.
Biblioteca Braidense di Milano.
Biblioteca Nazionale di Napoli.
Biblioteca della Columbia University. - New York.
Biblioteca della Sorbona. - Parigi.
Biblioteca Palatina di Parma.
Biblioteca Imperiale di Pietroburgo.
Biblioteca Universitaria di Praga.
Biblioteca Universitaria di Strasburgo.
Biblioteca Nazionale di Torino.
Biblioteca Universitaria di Tubinga.

Biblioteca di S. Marco di Venezia.
Biblioteca Reale di Copenhagen.
Stadtbibliothek. Hamburg.
Kantons-Bibliothek. - Zurigo.
New York Public Library.
Ministero d' Agricoltura e Commercio. - Roma.
Collegio-Convitto della Querce. - Firenze.
Società Geografica Italiana. - Roma.
Società Archeologica. — Alessandria d'Egitto.
Ateneo Rumeno. - Bucarest.
Public Libray di Boston.
Biblioteca Khediviale. Cairo.

Soci morti dopo l' ultimo elenco

Modona (Leonello), Sottobibliotecario. - Parma.
Albrecht Weber, Prof. Dr. - Berlino.
Leonzio Alishan, Mekhitarista. - Venezia.
Donati (Prof. Girolamo). - Perugia.

SOCIETÀ

con le quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni.

American Oriental Society. *New Haven.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. *Londra.*
Asiatic Society of Japan. *Yokohama.*
Société Asiatique. *Parigi.*
Société Philologique. *Parigi.*
Société Finno-ougrienne. *Helsingfors.*
Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. *Aja.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. *Batavia.*
Société Khédiviale de Géographie. *Cairo* (*Egitto*).
College of Science (Imperial University). *Tokio.*
Royal Asiatic Society. *Shanghai.*
Académie Impériale des Sciences. *Pietroburgo.*
Smithsonian Institution. *Washington* (*Stati Uniti d'America*).
Akademie der Wissenschaften. *Monaco* (*Baviera*).
Deutsche morgenländische Gesellschaft. *Halle.*
R. Università. *Upsala.*
École Française d'Extrême-Orient. *Saigon* (*Indocina*).
R. Accademia dei Lincei. *Roma.*
Seminar für orientalische Sprachen. *Berlino.*
Société des Bollandistes. Bruxelles.
Accademia di Verona (Agricoltura, Scienze, Lettere, Arti e Commercio).
The University of Chicago Press.

PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALLA SOCIETÀ

V. Henry, *Éléments de Sanscrit classique 1902.*

L. De Rosny, *Feuilles de Momidzi*, « Études sur l'Histoire, la Littérature, les Sciences e les Arts des Japonais ». 1902.

K. Berghold, *Somali-Studien.*

J. A. Eklund, *Nirvāṇa*, en religionshistorisk undersökning.

Annales du Musée Guimet, Tome dixième (« Bibliothèque d'Études »).

La Nouvelle Revue, Livraison du 1^er Juillet 1897.

L'Humanité Nouvelle, « Revue internationale ». Février 1898.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, fasc. 1–8, vol. XI, serie V.

Atti della R. Accademia dei Lincei: Rendiconto dell'Adunanza solenne del 1 Giugno 1902.

H. Francke, *Der Frühlingsmythus der Kesarsage.*

—— *Der Wintermythus der Kesarsage.*

H. Pipping, *Zur Phonetik der finnischen Sprache.*

K. B. Wiklund, *Entwurf einer urlappischen Lautlehre*, Helsingfors 1896.

L. H. Gray, *Indo-iranian Phonology*, New York 1902.

J. F. Blumhardt, *Catalogue of the library of the India Office*, Vol. II, Part III.

Mémoires de l'Alliance Scientifique, T. VII, partie 2.

J. Wasilijev. *Uebersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken*, 1902.

L. De Rosny, *Le Bouddha a-t-il existé?*

Actes de la Société d'Ethnographie, tome 8.

Zeitschrift der deutsch. morg. Gesellschaft: sechsundfünfzigster Band, II Heft.

Bulletin des Séances de la Société Philologique, Tome II.

Ch. A. van Ophuijsen, *Maleische Taal*, 1901.

Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Jahrgang IV, vol 1-3.

SPHINX, Vol. V, f. 3–4; vol. VI, f. 1–2.
Journal de la Société finno-ougrienne, XIX–XX.
Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient: t. II, n. 1–2.
Analecta Bollandiana: tomo XXI, f. 1–4.
American Journal of Philology: n. 87–90 della serie.
American Oriental Society, Vol. XXII, second half.
Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië: vol. 2.
Journal de la Société Asiatique, anno 1902, f. 3.
Sitzungsberichte dell'Accademia delle Scienze di Monaco di Baviera (Classe filologica), anno 1902, f. 2.
Bessarione: N. 51–52.
Abhandlungen d. Deut. Morg. Gesellschoft, B. XI, N. 4.
Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Genootschap: anno 1902, N. 1–5.
Smithsonian Institution: Annual Report, anno 1897 vol. II; anno 1899, vol. unico.
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland: vol. quattro del 1902.
Al-Machriq, Revue catholique orientale bimensuelle (Bairût).
Die Drusenscrift: *Kitāb alnozaṭ Waldawāir* « Das Buch der Punkte und Kreise ».... Herausgegeben, mit Einleitung, Facsimile u. Anhängen vorsehen von D. Cristian Seybold, Ord. Professor u. s. w. Kirchhain N. L. 1902.

UNE COMPLAINTE ARABE

SUR

MOḤAMMED ET LE CHAMEAU

I.

En avril 1898, je me trouvais au bordj des Beni Indel, dans l'Ouarsenis, région montagneuse de l'Ouest du département d'Alger, [1] lorsqu'un jour de marché, j'entendis un *meddaḥ* (chanteur) débiter la complainte qui suit. Je la notai sous sa dictée, et je me fis écrire par lui un texte arabe que je reproduis scrupuleusement ci-dessous avec toutes ses incorrections.

La source de cette complainte paraît être une légende rapportée par Ed Demiri. [2] Ibn Madjah (mort en 273 hég.) raconte d'après Temim ed Dâri: [3] Nous étions assis auprès du Prophète de Dieu quand un chameau arriva en courant et s'arrêta au dessous de la tête du Prophète, puis il mugit. Moḥammed lui dit: Chameau, demeure ici; si tu es sincère, ta sincérité te profitera; si tu mens, tout mensonge sera à ta charge, étant donné que Dieu accorde la sécurité à quiconque se réfugie vers nous et ne trompe pas celui qui cherche un abri près de nous. Nous lui demandâmes: Prophète de Dieu, qu'est ce que dit ce chameau? — Il soupçonne ses maîtres de vouloir le tuer et

---

[1] Cf. sur cette région mon *Etude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central*. Paris, 1899, in 8°, p. 1–6.

[2] *Haiat el ḥaïouân*, Boulaq, 1292 hég. 2 vol. in 4°, t. I, p. 152.

[3] Cf. sur ce personnage R. Basset, *Les aventures merveilleuses de Temim ed Dâri*, Rome, 1891, p. 1–8 et les sources citées.

manger sa chair; il s'est enfui loin d'eux et il est venu demander du secours à votre Prophète. Sur ces entrefaites, ses maîtres arrivèrent en courant: le chameau alla se réfugier près de la tête de Moḥammed. Apôtre de Dieu, dirent-ils, voici notre chameau qui s'est enfui depuis trois jours; nous ne l'avons rejoint que devant toi. Il leur répondit: Il se plaint à moi et me communique sa plainte. — Que dit-il, Prophète de Dieu? — Il a grandi pendant des années sous votre protection; en été, vous le chargiez vers les endroits où il y a du fourrage; en hiver vers les endroits chauds. Quand il eut atteint son développement, vous l'avez utilisé comme étalon, et, par lui, Dieu vous a gratifiés de chameaux puissants. Lorsqu'est arrivée cette année fertile, vous avez résolu de l'égorger et de manger sa chair — Prophète de Dieu, dirent-ils, c'est exact. Moḥammed reprit: Ce n'est pas ainsi que des maîtres récompensent un serviteur fidèle. — Apôtre de Dieu, nous ne l'égorgerons ni ne le tuerons. — Vous mentez: il vous a demandé assistance et vous ne l'avez pas aidé. Je mérite plus que vous d'être miséricordieux, car Dieu a enlevé la miséricorde du cœur des hypocrites et l'a placée dans les cœurs des croyants. Puis il le leur acheta pour 100 dirhems et dit: Chameau, pars: tu es libre à la face de Dieu. L'animal mugit au dessus de la tête de Moḥammed qui dit: Amen. — Le chameau mugit une second fois et le Prophète dit encore: Amen. De même une troisième fois. A la quatrième, Moḥammed pleura. Nous lui demandâmes: Apôtre de Dieu, que dit ce chameau? — Il a dit d'abord: Que Dieu te récompense bien par l'Islâm et le Qorân — J'ai répondu: Amen. Puis: Que Dieu enlève la crainte de ton peuple jusqu'au jour du jugement, de même que tu as calmé mon effroi. — J'ai dit: Amen. — Que Dieu empêche tes ennemis de verser le sang de ton peuple, comme tu as empêché de répandre le mien. Enfin il a ajouté: Que Dieu ne place pas le malheur de ta race parmi elle. Alors j'ai pleuré, car, tous ces dons je les avais demandés à Dieu et il me les a accordés, mais le dernier, il me l'a refusé, et Gabriel m'a dit qu'en ce qui concerne la destruction de mon peuple par l'épée, la plume (des destins) amènerait ce qui doit arriver.

C'est, comme on le voit, un des traits appartenant à la légende qui fait protéger par un prophète un animal qui lui

a demandé son appui.[1] Plus tard, en se développant, la légende fit des maîtres de l'animal des ennemis du Prophète, des Juifs de Khaïbar, et naturellement 'Ali entre en scène. On la trouve jointe à une autre qui essaie d'expliquer le nom de Juifs par le diminutif de جهيمة et qui me parait d'origine très postérieure. Elle a été recueillie par l'abbé Bargès.[2]

« Un jour un chameau par la permission du Dieu très haut, parla et prononça distinctement le témoignage: *La ilah ill' Allah ou Mohammed reçoul Allah* (il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammed est l'envoyé d'Allah). Les juifs qui dans ce moment contestaient entre eux la mission divine de notre Prophète, entrèrent en fureur, assommèrent la pauvre bête de coups de bâton, puis, la chargeant de pierres, de plomb et de tout ce qui leur tomba sous la main de plus dur, ils la plantèrent là, croyant qu'elle ne pourrait plus se relever et qu'elle mourrait sur la place même. Mais Dieu (soit-il exalté) prenant pitié du chameau qui avait rendu témoignage à la vérité, brisa la sangle qui retenait la *rahlah* (selle) sur le dos de l'animal, et le chameau s'enfuit à Médine où se trouvait alors notre seigneur Mohammed (que Dieu répande ses bénédictions sur lui, sur sa famille et ses vénérables compagnons!) Les enfants d'Israel, aveuglés par la passion, refusèrent de reconnaître le doigt de Dieu dans ce second miracle. Ils réunirent toutes leurs tribus et marchèrent sur Médine qu'ils assiégèrent, réclamant non seulement le chameau, mais exigeant aussi qu'on leur livrât Fatimah, fille de l'envoyé de Dieu. En présence du danger qui menaçait la ville: Que devons-nous faire, dit Moḥammed (que Dieu le bénisse et le salue!) à ses compagnons consternés? Apôtre de Dieu, répondit le lion de Dieu, Aly, fils d'Abou Tâleb,

---

[1] Cf. la légende de Jésus et de la gazelle (El Qalyoubi, *Naouâdir*, La Qaire, 1302 hég., p. 16). Dans d'autres récits, Jésus est remplacé par Moḥammed (Moḥi eddin ibn al 'Arabi, *Kitâb al mosâmarât*, Le Qaire, 1305 hég., 2 v. in 8°, t. II, p. 134). On place aussi la scène à Taïf, au lieu de Médine, et l'on montre encore l'empreinte des pieds de Moḥammed et de la gazelle (Tamisier, *Voyage en Arabie*, Paris, 1840, 2 v. in 8°, t. I, p. 330-334; 338-339).

[2] *Tlemcen*, Paris, 1859, in 8°, p. 102-103.

si vous m'en croyez, je sortirai contre les enfant d'Israel et ils seront exterminés.

« Aly, armé de son terrible *dhou'lfécar*, sortit de la ville et se ruant sur les ennemis, en fit un tel massacre que pas un seul n'échappa : il n'y eut que les femmes d'épargnées. Alors celles-ci vinrent tout éplorées trouver notre Seigneur Mohammed (que Dieu le bénisse et le salue) et lui dirent : Hélas ! Seigneur, qu'allons nous devenir sans maris et sans postérité ? — Allez, leur dit le Prophète, allez sur le champ de bataille, que chacune de vous reconnaisse son mari et se couche à son côté. Les femmes obéirent, et s'étant endormies chacune à côté de son mari, elles se réveillèrent cinq heures après, enceintes et heureuses ». [1]

Enfin il a été publié (au Qaire?) un recueil lithographié de *zadjal* [2] intitulé قصة الجمل والغزالة ومعجزات النبي [3] que je n'ai pu voir : il est probable que le premier de ces récits est le même que le nôtre.

II.

En ce qui concerne la mesure des vers, on peut la ramener au point de vue de l'ancienne métrique arabe, à celle que

[1] Cette dernière partie de la légende destinée à expliquer le nom des Juifs par une étymologie injurieuse, se trouve avec quelques modification dans Labbe, *Un mois dans le Sahara*, Lille, 1865, in 8°, p. 100.

[2] Cf. sur la littérature de ce genre de poésies, auquel appartiendrait notre complainte, De Hammer, *Notice sur les Mowaschschahat et les Ezdjal*, *Journal asiatique*, août 1839, p. 158-171 ; Freytag, *Darstellung der arabischen Verskunst*, Bonn, 1830, in 8°, p. 459-460, complété et rectifié par Gies, *Ein Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arabischer Versarten*, Leipzig, 1879, in 8°, p. 30-38 et les observations de D. de Günsburg, *Osnoby arabskago stikhoslojeniia* (*Zapiski vostotchnago otdialeniya obchtschesva*, t. x, p. 9 et suivantes); le P. Cheïkho, *'Ilm el Adab*, t. I, Beyrout, 1898, in 8°, p. 425 et suivantes.

[3] Brill, *Catalogue périodique de livres orientaux*, n. VII, Leyde, 1888, p. 104, n. 547.

Mr. Hartmann a classée sous le N. 64 de sa liste, d'aprés un exemple tiré de la *Safinat el Molk* de Chihâb eddin Moḥammed ben Isma'il.[1] Le pied employé est le *mostaf'ilon* avec les variantes مفاعيلن، مفاعلن (خبن) مستعلن (طي)، مفتعلن (طي)، répété deux fois par hémistiche, c'est-à-dire que nous avons affaire à un radjaz medjzou' ne comptant que quatre pieds par vers au lieu de six.

Pour la rime, celle des quatre vers de la première strophe, qui sert de refrain, est la même que celle du quatrième vers de chaque couplet dont les trois premiers ont une rime commune. Nous avons donc la disposition suivante : Refrain A, A, A, A — 1. couplet: B B B A — Refrain A, A, A, A. — 2. couplet : C C C A, etc. C'est la disposition qui est employée dès la fin du second siècle de l'hégire par le grammairien Qotrob dans son poème sur les lettres.[2] Il en est de même d'une pièce de vers de Chihâb ed Dîn al 'Izâri qu'on trouve dans la *Ḥalbat el Komaït* d'En Naouâdji,[3] d'un zadjal sur la mort d'un éléphant envoyé par Timour-leng au sultan mamlouk d'Egypte En Nâṣer fils de Barqouq ;[4] d'un zadjal publié par le P. Cheikho [5].

Un des chants populaires de Tripoli recueillis par Stumme,[6] présente un arrangement semblable, seulement la première strophe qui détermine la rime de chaque quatrième vers des suivantes, n'a que deux vers. Nous obtenons alors la combinaison : A A, B B B A, C C C A etc. C'est ce qui existe aussi pour la rime des *zindalis* et des *melzoumas* des Bédouins de la Tripo-

---

[1] *Das arabische Strophengedicht*, t. I, Weimar, 1897, in 8°, p. 179.

[2] Cf. Vilmar, *Carmen de vocibus tergeminis*, Marburg, 1857, in 8°.

[3] Le Qaire 1299 hég., in 8°, p. 144-145.

[4] Ibn Iyâs, *Tarîkh Miṣr*. Boulaq, 1311 hég., 3 v. in 8°, t. I, p. 343-344.

[5] *'Ilm el Adab*, I p. 427-429 ضيعف الفيل

[6] *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis*, Leipzig, 1898, in 8°, n. IV, p. 63 du texte, n. V, p. 60, n. VI, p. 66, n. VIII, p. 69.

litaine, publiés et traduits par Stumme; [1] pour celle de la première des pièces traduites par Sonneck; [2] pour celle d'un poème sur un itinéraire à la Mekke par le poète tlemcénien du XVIII siècle, Ben Messaïb [3] et pour plusieurs strophes (1-6, 19-24, 37-42, 49-51, 58-60) de la complainte toute moderne sur la rupture du barrage du Sig. [4] En remontant dans le moyen âge, nous trouvons cette combinaison de rimes employée dans le plus grand nombre des *zadjal* du poète espagnol Ibn Qozmân mort en 555 hég. [5]

Une autre modification existe dans les *mougef* recueillis par Stumme chez les Bédouins de la Tripolitaine: la pièce n'est pas précédée d'un ou deux vers fournissant la rime finale de chaque strophe. [6] Il en est de même dans quelques pièces du diwân de l'Arabie centrale [7] composées par Moḥsin el Hazam.

Enfin on peut encore citer comme ayant une disposition analogue, certains *mouachchah* d'Ibn el Mobârek et d'Ibn Sinâ el Molk [8] où le derniers vers de chaque couplet (*daour*) se compose de deux hémistiches ayant chacun la longueur d'un des vers du couplet, mais rimant ensemble. Cette combinaison existe aussi dans quelques pièces d'Ibn Qozmân. En réalité, on a le type suivant: A A; B B B A A; C C C A A etc.

---

[1] *Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder*, Leipzig, 1894, in 8°, p. 41-45 cf. ces pièces, VI, p. 61; VII, p. 68 (*Zindalis*); XVIII, p. 103; XIX, p. 107; XX, p. 113 (*melzouma*).

[2] *Six chansons arabes en dialecte maghrébin*, Paris, 1879, in 8°. Cette chanson est d'origine tripolitaine.

[3] Moḥammed ben Cheneb, *Itinéraire de Temcen à la Mekke*, Alger, 1901, in 8°.

[4] Delphin et Guin, *Notes sur la musique et la métrique arabes dans le dialecte algérien*, Paris, 1886, pet. in 8°.

[5] *Diwan d'Ibn Guzman* éd. D. de Gunzburg, Berlin, 1896, in 4°.

[6] *Tripolitanisch-Tunisische Beduinenlieder*, n. XII, p. 79; XIII, p. 83; XIV, p. 85; XV, p. 91; XVI, p. 95; XVII, p. 99.

[7] Socin et Stumme. *Diwan aus Central-Arabien*, Leipzig, 1900-1901, 3 fasc. in 4° cf. n. L, p. 104; LI p. 107; LXIV, p. 145.

[8] Cf. El Ibchihi, *Mostat'ref*, Boulaq, 1292 hég., 2 vol. in 4°, t. II, p. 258.

Comme je l'ai dit, la pièce est, au point de vue de la métrique, en radjaz medjzou' [1] mais en récitant, le meddaḥ ne tenait compte du mostaf'ilon que pour séparer les pieds. Partout, il élevait la voix sur la première et la dernière syllabe de chaque pied, ce qui produisait une mélopée que j'ai marquée dans la transcription. C'est ce qui fait que dans la récitation (et aussi dans la transcription arabe du chanteur indigène) des longues ont été rétablies là où l'on attendrait des brèves, ce qui reconstitue le rythme aux dépens de la grammaire et de l'orthographe, ainsi, par exemple المانعوا pour المانعُ. [2] Ce procédé existait déjà chez les chanteurs de l'Arabie antéislamique, et c'est par là que des amis d'En Nabighah Edz Dzobyâni lui firent comprendre la faute qu'il avait commise en pratiquant l'*iqoua* dans quelques uns des ses vers. [3]

---

[1] Sur l'emploi du radjaz dans la poésie arabe moderne, cf. Comte de Landberg, *Arabica*, fasc. III, Leyde, 1899, in 8°, p. 45-54; Socin et Stumme, *Diwan aus Central Arabien*, fasc. III, p. 67-69.

[2] Cf. dans le *Diwân* d'Ibn Qozmân, f.° 21.

يا جوهر الجلال يا فخر الاندلوس

pour الاندلس et au f. 31 محبوس rimant avec انفس (= انفوس)

Le même poète nous fournit aussi des exemples de négligences dans les désinences grammaticales. Ainsi dans la pièce XLVIII, f. 47.

يا من قتلن عتابَ من يفيق من عذابَ

[3] Abou'l faradj El Isbahâni, *Kitâb el Aghâni*, Boulaq, 1285 hég., 20 v. in 4°, t. IX, p. 164-165. L'*Iqoua* consiste à faire rimer des consonnes marquées de voyelles brèves différentes, par exemple بُ u بِ c'est ce qu'avait fait En Nâbighah (*Diwân* = n. VII éd. Ahlwardt) qui avait employé بالايدِ et يعقدُ (vers 17, 18). A Yathrib, une chanteuse avertie par les amis du poète, chanta cette pièce devant lui et il s'aperçut que quand elle allongeait sur

La complainte appartient au genre appelé *Klam el djedd* qui « comprend toute poésie ayant trait à la religion, aux saints, au prophètes, à Mohammed, à ses compagnons, aux miracles et manifestations surnaturelles ». [1]

Elle n'est pas complète, mais le *meddaḥ* m'a affirmé n'en pas savoir plus long. Du reste le dénoûment n'est pas difficile à deviner : la pièce devait se terminer par les exploits de 'Ali et la destruction des ennemis du Prophète.

III.

REFRAIN

صلوا عليه يا مومنين
على شفيع المذنبين
نبدا برب العلمين
نبدا و باسمه نستعين

Çállou 'alíh-iá moumenín
'Ala chafí' — él mod'nabín
Nébda birib — bíl 'alamín
Nébda ouabís — míh nasta'ín.

Priez sur Lui, ô croyants,
Sur l'intercesseur pour les pécheurs.
Je commence par le maître des mondes,
Je commence et nous implorons le secours de son nom [2]

بالبدِ le *kesra* devenait un ي, et sur يعقدُ, le *dhamma* devenait un و, ce qui était disgracieux.

[1] Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, p. 27-28.

[2] *Qorân* Sour. verset 4.

1.

نبدا برب الملكوت
سبحنه حي لا يموت
له البقا والجبروت
يسمع دبيب المشين

Nébda biráb — bilmalakoút
Sóbḥanahóu — ḥâï la iamoút
Láhou'l baqá — ouá'l djabaroút
Iásma' dabíb — élmachiín.

Je commence par le maître de la royauté:
Louange à Lui, vivant qui ne meurt pas,[1]
A Lui, la durée et la domination.
Il entend le frôlement de ceux qui marchent.

Refrain: *Çallou*, etc.

2.

له البقا له القدم
حي وديم بالدوام
سبحنه محي العظام
البلية الراشين

Láhou'l baqá — láhou'l qidám
Ḥâïoun ou dá — ím biddaouám
Sóbḥanahóu — móḥi' l'adhám
Él balaiá — tóu'r rachiín

A Lui la durée, à Lui l'antiquité,
Vivant, éternel par la durée
Louange à Lui qui rend la vie aux os
Usés et pourris[2]

Refrain: *Çallou*, etc.

---

[1] *Qorân* Sour. XXV, 60.
[2] Allusion au *Qorân*, II, 261.

3.

رفع السماء بلا عماد
والارض مدهم تماد
ثم بساط رزق العباد
وهم عليه متكلين

Ráf' ou'ssamá — bîla 'imád
Ouâlardhou móud — dóuhoum timád
Tsómma basáṭ — rézq el'ibád
Oûahoum 'alîh — móttakilín

Il a élevé le ciel sans piliers,
Il a allongé la terre
Puis il a fourni en abondance de la nourriture à ses ser-
Et ils se confient en lui. [viteurs

Refrain : *Çallou*, etc.

4.

ثم الصلاة ديما
على محمد قايما
صلوا علي بو فطما
تنجو في يوم الندمين

Tsómma 'çṣalá — tóu daïmá
'Âla Moḥám — mád qaïmá
Çállou 'alá — boû Faṭimá
Téndjou fi ioúm — én nadimín.

Ensuite salut éternellement
Sur Moḥammed, perpétuellement.
Priez sur le père de Faṭima,
Vous serez sauvés le jour où on se repent.

Refrain : *Çallou*, etc.

5.

صلوا على هذا البشير
المبتخر يوم الحشير
حقا نطق له البعير
بصوته فصيح المبين

Çállou 'alá — hád albachír
Él moubtakhír — ioúm el hachír
Ḥágqa naṭáq — láhou 'lba'ír
Bí çoutihí — fáçḥ el moubín

Priez sur ce messager de bonnes nouvelles,
Le parfumé, au jour de la résurrection.
En vérité le chameau lui parla
Avec sa voix, éloquemment

Refrain : *Çallou*, etc.

6.

قال قصدتك يا بشير
يا سيد كل مجير
انا داخلك يامير
انت دخل المومنين

Qála qaṣád — ték ia bachír
Iá siidí — koúllou modjír
Ána dakhí — lék ia émír
Énta dakhíl — él mouminín

Je me dirige vers toi, messager de bonne nouvelle.
Seigneur de tous, protecteur,
J'entre chez toi, ô envié,
Qui entres chez les croyants

Refrain : *Çallou*, etc.

7.

قال النبي احسنت بك
ياذا البعير علي ما جبك
لو ينهدم يثرب عليك
ما تنعطاش للكفرين

Qála'nnabí — Áḥsantou bík
Iá delba'ír — 'ála madjík
Loú ianhadém — Iáthreb'alík
Má ten'aṭách — llkafirín

Le Prophète lui dit : Sois le bienvenu
O chameau, pourquoi es-tu venu ?
Quand Yathreb devrait être détruite à cause de toi
Tu ne seras pas donné aux infidèles

Refrain : *Çallou*, etc.

8.

انت عليك بالامان
واحنا علينا بالظمان
لا زلت من هذا المكان
لو يجوا في اثرك تابعين

Énta'alí — ká bel amán
Oudḥna 'alí — ná bedhdhemán
Lá zilta mén — hád elmakán
Lóudjou fiáth — rák tabi'ín

Tu as droit à la sicurité ;
Nous devons t'en être garants;
Tu ne quitteras pas cet endroit
Quand les poursuivants viendraient.

Refrain : *Çallou*, etc.

9.

لاكنك تاعد لي
حجت بنوا اسرايلي
واش الاخبار عنهم يلي
واش الذي هم فاعلين

Lákinnaká — tóu'idoulí
Hoújat Benóu — Israilí
Ouách elikhbár — 'anhoum ialí
Ouách elladí — hóum fa'ilín

Mais tu me raconteras
Les affaires des Israélites,
Quelles sont leurs nouvelles
Et ce qu'ils font

Refrain : *Çallou*, etc.

10.

قال البعير ناعد ليك
يا سيد ونخبروك
ما يحملوش من يذكروك
وهم في دينك كارهين

Qál elba'ír — nóu'idou lík
Iá seiidí — oúanakhbiróuk
Má iaḥmiloúch — min idd'oukróuk
Oúahoum fi dí — ník karihín

Le chameau lui dit : Je te raconterai,
Seigneur, et je t'informerai.
Ils n'aiment pas ceux qui te mentionnent
Et ils détestent ta religion

Refrain : *Çallou*, etc.

11.

قد كنت عند اهل الجهال
عملوا علي ظهري حمال
قطع كبادي بالثقال
حيث نقوم بك نستعين

Qád kountsou 'ánd — áhl eldjehál
'Àmilou'á — lá dhahri ḥmál
Qáṭ'ou kibá — dí beththiqál
Háitou naqóum — bík nasta'ín

J'étais chez des païens,
Ils mettaient sur mon dos des fardeaux,
Ils déchiraient mon foie par des poids,
Si bien que je suis venu te demander du secours

Refrain : *Çallou*, etc.

12.

حيث نقوم وانا نقول
الله محمد الرسول
هذا البعير داخل الفضول
اعذبوه الكفرين

Hâïtou naqoúm — oudána naqoúl
Állah Mohám — méd er rasoúl
Hádelba'ír — dákhl alfodhoúl
Oú 'addiboúh — élkafirín

Si bien que je viens et je dis :
Dieu, Moḥammed le prophète !
Ce chameau était parmi les gens de mérite
Et les infidèles le tourmentaient

Refrain : *Çallou*, etc.

13.

البعض قالوا عذبوه
والبعض قالوا عرقبوه
البعض قالوا انحروه
واهربت من الكفرين

Élba'dhou qá — loú áddibóuh
Ouélba'dhou qá — loú 'argeboúh
Él ba'dhou qá — loú enḥiróuh
Ouáhrabtou mín — élkafirín

Les uns disaient : Tourmentez-le :
Les autres disaient : Coupez-lui les jarrets :
Les autres disaient : Egorgez-le.
Et je me suis enfui loin des infidèles

Refrain : *Çallou*, etc.

14.

لما سمعت انحرلي
واهربت اليك يارسولي
قصدت بن عمك علي
المانعوا جبل الحصين

Lémma samá't — ánhirou lí
Oúahrabtou lík — ií rasoulí
Qáṣadtou bén — 'ámmek 'Alí
Él mani'oú — djébl el ḥaçín

Quand j'ai appris qu'ils me tueraient,
Je me suis enfui vers toi, ô Prophète,
Je me suis dirigé vers ton cousin, 'Ali
Le défenseur, la montagne forte

Refrain : *Çallou*, etc.

15.

قد سرت وحد في الطريق
ما معي غير الله رفيق
ما نرتجي منه صديق
مالي رفيق ولا حنين

Qád sirtou ouáḥ — di fetṭaríq
Má ma'i r'ír — Állah rafíq
Má nertajá — mínhou çadíq
Máli rafíq — oud la ḥanín

Je suis venu seul en route,
Je n'avais que Dieu pour compagnon,
Je n'espère pas (d'autre) ami que lui,
Je n'ai ni compagnon ni quelqu'un de compatissant.

Refrain : *Çallou*, etc.

16.

منيت هذا القلب اليك
وانا حريص علي ما جيك
ما ذا طرا لي عليك
يانعم خير المومنين

Ménnitou hád — él qalbou lík
Ouána ḥaríç — 'ála ma djík
Máda ṭará — léia 'alík
Iá na'ma khéir — él moumenín

Je te donne ce cœur
Et j'observe ce que tu apportes :
Voilà ce qui m'est arrivé à cause de toi,
O le meilleur des croyants.

Refrain : *Çallou*, etc.

17.

نادي بلال قال احملوه
لدار عيشة وصلوه
من حقكم ثم اكرموه
حتي نرواذوا العصين

Náda Boulál — qál aḥmeloúh
Lídarou ʿAí — chá ouaçiloúh
Mín haqqikoúm — tsóumma krimoúh
Ḥátta naraóu — d'oúl ʿaçiín

Bolal fit cette proclamation et dit: Emmenez-le
A la maison de ʿAïcha, et faites-lui des présents
De votre bien, puis honorez-le,
Jusqu'à ce que nous voyons ces révoltés.

Refrain : *Çallou*, etc.

18.

صار البعير المبتلي
لنحو دار الرسلي
وهو يناد اين علي
اين امير المومنين

Çár el baʿír — él moubtalí
Lí náḥouiddár — érrasoulí
Ouá houa iouná — dí Aïn ʿAlí
Aína amír — él moumínín

Le chameau malheureux
Alla vers la maison du Prophète
Et il criait : Où est ʿAli ?
Où est l'émir des croyants ?

Refrain : *Çallou*, etc.

19.

بعد ثلاثة ايام
صار العجاج مثل الغمام
ثالثين الف من علام
جاو للمدين حاركين

Bá'da thalá — tháta aïám
Çára 'l'idjádj — míthl alr'imám
Thálathiná — élf min 'alám
Djáoulmedí — ná ḥarikín

Après trois jours.
La poussière fut comme un nuage.
Trente mille drapeaux
Vinrent à Médine en expédition.

Refrain : *Çallou*, etc.

20.

جاوا لمدينة المختار
دار بيها مثل الصوار
واكلهم نطق بالعار
قال اقتلوا ذو الساحرين

Djáou'lmedí — nát el mokhtár
Dárou bihá — míthl eç çaouár
Ouá koullouhoúm — nátqou bel'ár
Qálou 'qtiloú — d'oú 'ssaḥirín

Ils vinrent vers la ville de l'Elu,
Ils l'entourèrent comme d'une muraille
Et tous criaient des injures :
Ils disaient : Tuez ces magiciens.

Refrain : *Çallou*, etc.

21.

صرفوا حديثي للبشير
قال تردوا لنا البعير
الان يكون يوم عسير
فيه تشيب المرضعين

Çárfou hadí — thí lelbachír
Qâlou taroúdd — lána 'lba'ír
Lán iakouná — ioúmou 'asír
Fíhi tachíb — él mordha'ín

Ils adressèrent un discours au Messager.
Ils lui dirent : Rends-nous le chameau,
Sinon il y aura une journée d'angoisse
Qui fera blanchir les (cheveux des) nourissons.

Refrain : *Çallou*, etc.

22.

كان انتما تبغوا الطراد
نحن رضينا بالجهاد
ما نبتغوا سوي الجهاد
حتي نموتوا طايعين

Kán entoumá — tébr'ou'ṭ ṭirád
Náḥnou radhí — ná beldjehád
Má nebtar'óu — síoueldjehád
Ḥatta namoú — tóu ṭaï'ín

Si vous voulez la lutte,
Nous aimons la guerre sainte,
Nous ne voulons que la guerre sainte.
Pour mourir obéissants.

Refrain : *Çallou*, etc.

23.

قال النبي للجاهلي
امسك كلامك وامهلي
لن يسمع صوتك علي
يقطع لسانك يالعين

Qâla'nnabí — lildjahilí
Émsik kalá — mék ou'mhilí
Lán iasmá' — çóutak A'alí
Iáqṭá' lisá — nék ia la'ín

Le Prophète dit au païen :
Retiens tes paroles, modère-toi :
Qu'Ali n'entende pas ta voix,
Il couperait ta langue, ô maudit!

Refrain : *Çallou*, etc.

24.

قال اللعين تبغوا تفدوه
نجعلوا شرطا تحملوه
جعفر وخالد نقتلوه
او يخدم طول السنين

Qâla'lla'ín — tébr'ou tefdoúh
Nédj'ilou chár — ṭán taḥmiloúh
Djá'far oua Khâ — léd naqtiloúh
Aoú iakhdimoú — ṭoúl essinín

Le païen dit : Si vous voulez le racheter,
Nous vous poserons une condition que vous supporterez
Djá'far et Khâled, nous les tuerons,
Ou ils serviront tout le long des années

Refrain : *Çallou*, etc.

25.

عين بوبكر نفقسوه
راس عمر تقطعوه
لسان عثمان نخلعوه
واذراع علي حسن اليمين

'Aïna Bou Bá — kar nefqisoúh
Rása A'ó — már naqti'oúh
Lísan'Othmán — nákhalla'oúh
Oúadra' 'Alí — ḥásna'liamín

L'œil d'Abou Bekr, nous le crèverons :
La tête de 'Omar, nous la couperons,
La langue de 'Othmán, nous l'arracherons
Avec les bras de 'Ali, au beau serment.

Refrain : *Çallou*, etc.

26.

تاتوا البنا فاطما
مملوكة نخدما
في الدار عند تخدما
للما تسقو والطحين

Tátou ilei | ná Faṭimá
Mémloukatón | nóukhaddimá
Fí darí 'án | dí takhdimá
Lílmai tés | qóu oueṭṭaḥín

Faṭima viendra à nous,
Comme esclave, nous la ferons servir,
Dans ma maison, chez moi, elle servira
Pour puiser de l'eau et au moulin.

Refrain : *Çallou*, etc.

27.

اذا رجعنا ثانيا
ما نقبلوا حتي حيا
نترك المدين خاليا
وصوارها منهدمين

Ìda radjí' — ná thaniá
Má naqbilóu — hátta haiá
Ntárk el Medí — ná khaliá
Ouáçouarouhá — mónhadimín

Si nous revenons de nouveau,
Nous n'accepterons rien,
Nous laisserons la ville déserte
Et ses murailles détruites.

Refrain : *Çallou*, etc.

28.

نظر النبي لاصحابه
من وجد ما اصاب به
ثم كذا ابن عمه
المانعوا جبل الحصين

Nádhr en nabí — liaçhabíh
Mén ouadjadá — má çaba bíh
Tsómma kadá — íben 'ammih
Él maní'oú — djébl el haçín

Le prophète regarda ses compagnons :
Qui trouverait ce qu'il faudrait ?
Puis de même son cousin
Le défenseur, la montagne forte

Refrain : *Çallou*, etc.

29.

فال النبي اين علي
اين سريع المبتلي
نزل القضايا مرسلي
واهجر قرون الكفرين

Qála'n nabí — áina 'Alí?
Aína sarí' — él mobtalí
Nézl elqadhá — ía morsalí
Oúahdjer qoroún — élkaferín

Le Prophète dit: Où est 'Ali?
Où est le prompt auxiliaire de l'affligé?
Celui qui fait descendre le malheur, ô mon envoyé,
Celui qui démolit la force (m. si. m. les cornes) des [infidèles

Refrain: *Çallou*, etc.

30.

سرجوا له سرحانه
واتوا بال حربه
حين اعتدل في سرجه
واغتظ امير المومنين

Sérdjou lahóu — sérḥanahoú
Ouátou biá — lí ḥarbihí
Ḥína'tadél — físerdjihí
Oúar'tadh amír — el moumenín

Sellez lui son (cheval pareil à un) loup,
Apportez-lui ses armes.
Quand il fut en équilibre sur sa selle
Le commandeur des croyants se fâcha.

Refrain: *Çallou*, etc.

31.

قال علي ات البعير
تركب عليه شمس المنير
في وسط قبابن حرير
بنت النبي يا سمعين

Qála 'Alí — Át el ba'ír
Térkeb 'alíh — chéms el manír
Fíousṭi qoúb — báh min ḥarír
Bént en nabí — iá samí'ín

'Ali dit : Amène le chameau,
Le soleil brillant montera sur lui,
Au milieu d'une qoubbah de soie,
La fille du Prophète, ô vous qui m'écoutez

Refrain : *Çallou*, etc.

32.

بنت النبي جاءت مدهشا
وقلبها خاف موحشا
قال لها لا تدهشا
الله يكون لنا معين

Bént en nabí — dját moudhichá —
Ouá qalbouhá — kháf mouḥichá —
Qála lahá — lá tedhichá —
Állah iakoún — lána mou'ín

La fille du Prophète vint effrayée :
Son cœur eut peur, effarouché :
Il lui dit : Ne crains pas :
Dieu sera pour nous une aide.

Refrain : *Çallou*, etc.

33.

ربك الله سرمدا
ثم ابوك احمدا
كيف تخافي ابدا
ربي يكون لنا معين

Rábbouk Allá — hoú sarmadá
Tsoúmma aboú — ká Aḥmadá
Kif etkhafí — áabadá
Rábbi iakóun — lána mou'ín

Ton Seigneur, le Dieu éternel,
Puis ton père Aḥmed
Comment craindrais-tu jamais?
Mon Seigneur sera pour nous une aide

Refrain: *Çallou*, etc.

34.

ركبت وزال عنها الكساد
قال اغلقوا باب البلاد
خلوني وحد منفراد
مالي رفيق ولاحنين

Rékbet ou zál — 'ánha 'lkasád
Qáḷa' r'liqou — báb elbalád
Khállouni ouáḥ — dí mounfirád
Máli rafíq — ouá la ḥanín

Elle monta, et la crainte s'éloigna d'elle
Il dit: Fermez la porte de la ville,
Laissez-moi seul, isolé,
Je n'ai pas de compagnon, ni personne qui me favorise.

Refrain: *Çallou*, etc.

35.

نطق البعير المبكما
قال لها يا فطما
هذا القبايل مجرما
وكلهم فيا حلبفين

Náṭq el báír — él moubkimá
Qála lahá — Iá Faṭimá
Hád' elqabá — íl móudjrimá
Oúa koullouhoúm — fía ḥlifín

Le chameau lui parla, le muet,
Il lui dit : ô Faṭima,
Cette tribu est coupable
Et tous sont conjurés contre moi

Refrain : *Çallou*, etc.

36.

قالت له بنت البشير
لاتدهش يايها ا بعير
علي في اثرك يسير
واحنا مع الله غالبين

Qálet lahóu — bént elbachír
Lá tedhechí — íóuha 'lbáír
Áli fiá — thárek iasír
Ouáḥna ma' Ál — láh r'alibín

Elle lui dit, la fille du Messager :
Ne crains pas, ô chameau :
'Ali est sur ta trace, il marche
Et nous, avec Dieu, nous vaincrons.

Refrain : *Çallou*, etc.

انتهي وكفي وسلام

René Basset.

IL "NĀSIKETOPĀKHYĀNAM"

SECONDO I MSS: "1253" e "916 c" dell'"INDIA OFFICE"

preceduto da una notizia sulle « Visioni indiane ».[1]

PROLEGOMENI

« *yasminn idaṃ vicikitsanti mṛtyo yat sāmparāye mahati brūhi naḥ tat* ».[2]

Così il saggio Naciketas nel c. I, 1, 29 della Kāṭh. Up., e la sua insistente dimanda all'augusto e terribile maestro è quella stessa che affaticò le menti di mille e mille generazioni di uomini, che, non paghi delle rivelazioni onde si era nutrita la mente degli avi, si volsero volta a volta, con angoscioso desiderio, a cercare altre vie di penetrare il mistero, foggiandosi quella rappresentazione della vita d'oltretomba che meglio rispondeva al loro grado di civiltà e di coltura.

---

[1] Questo lavoro, presentato come tesi di laurea, fu dalla commissione esaminatrice dichiarato degno di stampa. (V. *Annuario della R. Università di Pisa*, Anno 1901-02, p. 99).

[2] « Dicci, o Mṛtyu, quello che (accade) nella grande dipartita, quello sopra cui dubitano gli uomini ».

Sarebbe opera di capitale importanza per quella scienza che studia gli usi e le tradizioni de' varî popoli, il raccogliere le leggende escatologiche di tutte le nazioni, ordinandole accanto a quella che per la mirabile armonia di ogni sua parte emerge fra tutte, la *Commedia* di Dante. Ma un' opera siffatta, ancorchè si trovasse una mente, non meno sintetica di quella di Dante, capace di fondere in un sol getto tanta e sì disparata materia, sarebbe prematura, essendo necessario che la ricerca speciale spiani prima pazientemente la via, raccogliendo dati numerosi e sicuri. Questo modesto scopo si proponeva anche il nostro lavoro, ma sul punto di pubblicarlo, ci parve che il porre sott' occhio al lettore una fra le molte leggende escatologiche indiane, senza collegarla colle precedenti e senza mostrare come nel pensiero degli Indi germinassero e crescessero le concezioni sui destini d' oltretomba, sarebbe stato lavoro di assai meschina utilità, avuto anche riguardo alla poca popolarità e diffusione degli studî indiani fra noi. Venimmo perciò nella risoluzione di ampliare la tela del nostro lavoro, dividendolo in parti come segue:

I. Una breve notizia storica sulle « Visioni indiane » in genere.

II. La leggenda di *Naciketas*, le sue origini, le sue varie redazioni.

III. Il «Nāsiketopākhyānam» secondo la redazione dei MSS: «1253» e «916 c» dell' *India Office* esposto ne' suoi particolari, come quello che contiene, oltre ai tratti comuni anche alle altre versioni, una parte assolutamente nuova e originale. Il testo critico, ottenuto tanto col confronto de' due MSS quanto coll' emendare la lezione dove apparve corrotta, documenterà passo a passo ogni nostra asserzione.

Mi stimerei abbastanza compensato della maggior fatica alla quale mi costringe l' allargato disegno, se il mio lavoro avesse virtù di attenuare l' indifferenza, per non dire di peggio, che aduggia e fa intristire fra noi la nobile pianta dell' Indologìa, rigogliosa oltralpe e feconda.

Buti (Pisa), 30 Marzo 1902.

Dr. Ferdinando Belloni-Filippi

I.

CAPITOLO I.

I principî fondamentali dell' etica indiana nel loro svolgimento storico.

Cardine dell' etica indiana è il *karma*, l' azione dell' uomo, dalla quale trae la sua origine, come la pianta dal seme, la ricompensa o la pena nell' altra vita. Questo principio risale al *Ṛgveda*, se non espresso, tacitamente convenuto, poichè già si parla in quei remotissimi tempi delle sedi de' virtuosi, i quali godono perpetue gioie nel regno di Yama, come pure degli orrori e de' profondi luoghi di tenebra che attendono oltretomba gli iniqui peccatori. [1] Ma il pensiero del vate vedico non va oltre queste idee, quasichè coll' entrare nel mondo dei beati o nella notte eterna la sorte delle anime sia per sempre decisa.

Solo nei *Brāhmaṇam* si comincia a discernere il vago timore di dover patire ripetutamente la morte anche nell' altra vita, e accanto a passi che promettono al virtuoso, come massima ricompensa, di venir rigenerato nel mondo dei beati coll' intero suo corpo, *sarvatanūr eva sāṅgaḥ*, [2] nel che si palesa in tutta la sua forza l' attaccamento all' esistenza individuale, se ne trovano altri che minacciano ai malvagi il ricadere con assidua vece nelle fauci della morte. È detto nel *Brāhmaṇam dalle cento vie*: « Quelli adunque che questo conoscono (sc. il rito sacrificale) e compiono siffatto sacrificio, vengono rigene-

---

[1] V. H. Oldenberg, *Buddha*. Dr. Aufl., Berlin 1897, p. 47 sg.

[2] *Çat. Br.* IV, 6, 1, 1; XI, 1, 8, 6; XII, 8, 3, 31. Cfr. anche TBr. III, 10, 11, 1: « I buoni che si partono da questo mondo riconoscono sè medesimi: " io sono il tal di tale ": gli altri non riconoscono il loro posto; abbagliati dal fuoco (della pira), soffocati dal fumo, non riconoscono il loro posto ».

rati nell' immortalità. Ma quelli che non hanno siffatta conoscenza o non compiono questo sacrificio, vengono rigenerati dopo morti e sono ripetutamente cibo della morte ».[1] Sebbene i Brāhmaṇam non si pronunzino sulla durata di questa pena, suppone qui acutamente il Weber [2] la prima scaturigine del domma della Metempsicosi. Il logico e riflessivo spirito indiano non accolse la credenza in un'eternità di tormento, come fecero le religioni occidentali, trovandola inadeguata alla colpa che si trattava di punire, per quanto grave, come quella che era nata e maturata nella breve e circoscritta vita terrena. Gli parve anzi evidente che qualsiasi peccatore potesse sempre lavare la sua macchia con adeguate pene espiatorie, per incamminarsi poi purificato verso un migliore destino. Ma ora, se la pena era temporanea, non c'era ragione che fosse eterna la beatitudine, e si ammise quindi, per logica conseguenza, che anche il virtuoso dovesse ricevere quel tanto di premio che rispondeva alla quantità delle sue buone opere, null'altro.

Nel periodo postvedico infatti non si parla più d' immortalità assoluta, ma temporanea, proporzionata al merito religioso acquistato in vita. Ora, alla logica deduzione della caducità del premio e della pena, rispondeva appunto nel modo più semplice al tempo stesso e più astruso il domma della *migrazione delle anime* o *saṃsāra*; dico più astruso in quanto portava seco, senza poter dare congrua risposta, la doppia dimanda: « Ma quando questo saṃsāra ha avuto principio ? quando avrà fine ? » La prima questione risolse poi Kapila [3] coll' ammettere infinito il numero delle anime e quindi infinita la loro migrazione, ma assai prima di lui lo sforzo de' pensatori indiani si esercitò sulla seconda, che più della prima preoccupava e sgomentava le menti. Tuttavia non si potè aver ragione del nodo se non tagliandolo, e dal cercare angosciosamente uno

---

[1] X, 4, 3, 3.

[2] *Indische Streifen*, Erst. Band, Berlin 1868, p. 22.

[3] Sebbene l' esposizione della filosofia del Sāṃkhya che fa Īçvara Kṛṣṇa nella Sāṃkhyakārikā debba riportarsi circa al V sec. d. Cr. (V. R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Phylosophie*, Leipzig 1894, p. 59), i principî del sistema sono molto più antichi, forse contemporanei a quelli delle Upaniṣad.

scampo al saṃsāra, che pari ad un vortice aggira le anime in una ridda dolorosa e sempiterna, furono certo indotti i filosofi indiani a riguardare come la più alta beatitudine, come la ricompensa più ambita, quello che era stato ritenuto in antico massima fra le pene, l'annullamento dell' esistenza individuale.

Ma della dottrina del saṃsāra non contengono i Br. altro che il germe; non conoscono il disprezzo dell' esistenza, cardine del buddhismo, e manifestano anzi più di una volta un sincero amore alla vita, come dimostra il loro riconoscere nell' immortalità il sommo dei beni. Anche i più tardi Br. continuano ad additare l'*Agnihotram*, nonchè la conoscenza del suo arcano potere, come l' unica via di prosciogliersi dal pericolo d' incontrare una nuova morte oltretomba; ed ecco rampollare da quest' importanza suprema data al sacrificio, una nuova fase del pensiero religioso indiano. Poichè il sacrificio e i riti che lo accompagnano sono tutto nel mondo, sono la forza arcana che fa piegare persino gli dei, l' Olimpo vedico incomincia a impallidire accanto al *brahma*, ch' è ad un tempo la santità e la potenza del sacrificio, della preghiera, della dignità sacerdotale, astrattamente concepita come divinità suprema, in quanto da essa dipendono le sorti del mondo.

Ma non andò molto che la speculazione filosofica, incamminata per la via del panteismo, credette riconoscere nell'uomo il microcosmo che ritraeva nelle sue parti costitutive il mondo universo, [1] e poichè era ammesso che a siffatto microcosmo presiedesse l'*ātmā*, l'anima, ne veniva di conseguenza che anche il macrocosmo Universo, del quale era l'uomo l'immagine fedele, dovesse avere il suo *ātmā*, per quanto ascoso. [2] Ma siccome al mondo presiedeva già il *brahma*, fu necessario ammettere che l' *ātmā* non differisse dal *brahma*, che *brahma* ed *ātmā* non fossero se non due nomi diversi della stessa divinità suprema.

---

[1] Occorre appena ricordare come si fece tale identificazione: nell' occhio si riconobbe il sole, nell' alito il vento, nei peli le piante, nel sangue l' acqua, e così via dicendo. V. p. es. *Bṛh. Ār. Up.* III, 2, 13.

[2] *Kāṭh. Up.* II, 3, 12:

naiva vācā na manasā prāptuṃ çakyo na cakṣuṣā |
astīti bruvato 'nyatra kathaṃ tad upalabhyate ||

Fu compito delle Upaniṣad lo svolgere appunto la dottrina che il *Brama-ātmā* sia l'eterno essere indefettibile, la sorgente di ogni cosa, la vera essenza dello spirito umano, contrapponendo a questo immutabile principio il mondo caduco del dolore e della morte, l'affannoso migrare delle anime per miriadi di esistenze. Ai prodromi del medioevo indiano (che incomincia col 600 av. Cr.), [1] la teoria del saṃsāra appare chiaramente formulata e la *Kāṭhaka-Upaniṣad* si può annoverare senza tema di errore fra i testi più antichi che ne fanno parola. [2] A un influsso delle stirpi dravidiche dell'India sul pensiero ariano

[1] Questa è la cronologia adottata dallo Schröder (op. cit. p. 291) circa le opere letterarie prebuddhistiche dell'India:

I. Periodo del Ṛgveda e della vita nel Pendschab, 2000-1200 a. Cr.

II. Periodo nel quale gli Indi si stabiliscono nella valle del Gange redigendo le Saṃhitā, 1200-1000 a. Cr.

III. Periodo di redazione della parte prosastica dello Yaj. Veda e dei Brāhmaṇam, 1000-800 a. Cr.

IV. Periodo de' più recenti Brāhmaṇam, Āraṇyakam e Upaniṣad, 800-600 a. Cr.

[2] V. p. es. I, 3, 7:

. . . .

na sa tad padam (sc. l'Ātmā) āpnoti saṃsāraṃ cādhigacchati ||
II, 2, 7:

yonim anye prapadyante çarīratvāya dehinaḥ |
sthāṇum anye 'nusaṃyanti yathākarma yathāçrutam. ||

È stato messo in dubbio il carattere prebuddhistico della *Kāṭh. Up.*, ma noi ci atteniamo perfettamente all'autorevolissimo giudizio dell'Oldenberg, op. cit. p. 59: « Vorbuddhistischen Ursprung möchte ich, auch auf Grund rein formeller Kriterien, für die Kāṭhaka-Upaniṣad in Anspruch nehmen, ein Gedicht, das in seiner herben Grösse den ganzen Ernst und die ganze Seltsamkeit jener in sich gekehrten Zeit wiederspiegelt ». Dottamente discute il Deussen, *Sechzig Upaniṣads des Veda*, Leipzig 1897, pag. 264, sulla struttura del poema, che non ritiene formato tutto d'un pezzo, ma constare di due parti appartenenti a epoche differenti, saldate più tardi. La prima (*Adh.* I, Val. 1-3) costituirebbe il nucleo originario della *Up.*, la seconda (*Adh.* II, Val. 4-6) sarebbe posteriore. Anche M. Müller, *Anthropolog. Religion*, Leipzig 1894, pag. 346, si pronunzia in favore del carattere prebuddhistico del testo.

volle il Gough attribuire l'origine di questa dottrina, basandosi sulla considerazione che di un domma siffatto non è traccia nei Veda. [1] Noi non tenteremo neanche l'intricata questione, dal momento che non hanno potuto risolverla autorevolissimi indianisti come l'Oldenberg e lo Schröder, [2] ai quali la mancanza di quella credenza nel Veda [3] non parve sufficiente motivo per attribuirla alle razze dravidiche. Notiamo soltanto che, data l'estrema fierezza delle stirpi arie e il rigido loro attaccamento al principio di casta, ci sembra assai improbabile che possano avere accattato dommi dalle razze aborigene, conquistate e vilipese. Timidi sono nel brahmanesimo i primordî della teoria; *ciascun confusamente un bene apprende* e circonda di gelosa cura e di mistero la nascente credenza. Nella Bṛh. Ār. Up. III, 2, 13 sg. Jāratkārava-Ārtabhāga, interrogando Yājñavalkya sulla sorte dell'uomo quando muore, dopochè la vista, l'udito, il respiro, la voce, l'hanno abbandonato, vien preso da lui per mano colle parole: « Dà qui la tua mano, amico! Noi due soli vogliamo saperlo, Artabhāga, non una parola di ciò fra 'l volgo. Ed essi uscirono e parlarono fra loro, e se di cosa essi parlarono, dell'azione (karma) essi parlarono; e se cosa essi esaltarono, l'azione essi esaltarono; poichè puro si diventa coll'azione pura, malvagio colla malvagia ». Ma anche l'azione resta prigioniera nella cerchia del finito, trova la ricompensa o la pena nel cielo o all'inferno, ma temporanea; solo l'eterno ātmā è sopra la ricompensa e la pena, e ad esso l'uomo deve tendere liberandosi dal desiderio (kāma), poichè quale è il suo desiderio tali sono le sue tendenze, quali le sue tendenze la sua azione, quale la sua azione, l'esistenza che assumerà in una seconda nascita.

[1] *The philosophy of the Upaniṣads*, London 1882, pag. 15.

[2] V. Old. op. cit., pag. 48, n. 1. « Ob bei der Ausbildung dieses Seelenwanderungsglaubens Einflüsse der nicht-arischen Bevölkerung Indiens mitgewirkt haben, wird sich nicht ausmachen lassen ». — Schröd., op. cit., pag. 247, n. 2.

[3] V. Old. op. cit., pag. 471. V. anche Weber, op. cit., pag. 21: « In den Liedern des Ṛk ist noch keine Spur der Seelenwanderung ».

Le Upaniṣad, volendo dare al lettore un'immagine della suprema beatitudine, la trovano nel sonno profondo o *suṣupti*,[1] quando è svanito il mondo sensibile che nella veglia circonda l'uomo, e lo spirito, non turbato da sogni, consegue l'assenza di desiderio. In questo stato l'uomo desidera solo l'ātmā ed ha conseguito ogni desiderio perchè è senza desiderî. L'Oldenberg, notando come le gioie dell'estasi contemplativa siano il tema preferito dei discorsi che la comunità buddhistica pone in bocca al maestro, dice potersi con sicurezza affermare che il primo germe di queste idee, il primo anello della catena de' principî etici buddhistici, è appunto in quel modo di concepire la beatitudine, proprio de' filosofi delle Upaniṣad. [2]

Dal desiderio e dall'assenza di desiderio abbiamo veduto dipendere la liberazione o la caduta nel saṃsāra, ma nelle più recenti Up., accanto a siffatto principio, sorge quest'altro: « Il conoscere (vidyā) e il non conoscere (avidyā) regolano i destini delle anime ». E per *vidyā* s'intende il conoscere che tutti gli esseri, noi stessi compresi, non sono l'uno diverso dall'altro e differenti, ma che c'è in fondo ad ognuno l'Ātmā infinito che tutto pervade e nel quale tutto si riassorbe, [3] onde la nota formula dei seguaci di Çaṅkarācārya: « tat tvam asi », *tu sei lui* (l'Ātmā). *Avidyā* è il prendere invece per verità *l'illusione dello spirito* o *māyā* che ci fa vedere le cose separate, nascondendoci l'Essere supremo che tutte in sè le compenetra e abbraccia. « Nella mente questo si deve fermare, dice la Kāṭh. Up., *non c'è nulla nel mondo di diverso;* va da una morte in un'altra chi vede qui le cose diverse ». [4] Siffatto principio non contraddice al precedente che fondava la liberazione nell'*affrancarsi da ogni desiderio*

---

[1] V. C. Formichi, *Il primo capitolo della Brahma-Upaniṣad*, Kiel e Lipsia 1897, p. VI.

[2] Op. cit. pag. 55: « Wir werden nicht irren, wenn wir eine Vorstufe dieser Ideen hier erkennen ».

[3] V. *Kāṭh. Up.* II, 2, 9: « Come la luce (ch'è) una, entrata nel mondo, si adatta ad ogni forma, così l'interno spirito di tutte le creature, (ch'è uno), si adatta ad ogni forma e (resta tuttavia) fuori (uno) ».

[4] *Kāṭh. Up.* II, 1, 11.

(*kāmamokṣa*), poichè ambedue si possono raccogliere in quest' unico principio: « Quello che importa è *il conoscere*, ottenuta la conoscenza, ogni desiderio cade da sè; [1] quindi la profonda radice dell'essere attaccati al finito è l' *avidyā* ». Ma ora siamo già nello stesso ordine d' idee nel quale si muove la dottrina buddhistica. Alla dimanda che cosa ritenga le anime nel ciclo del saṃsāra, anche il Buddha risponde : « *kāma* e *avidyā*, desiderio e non sapere », sebbene il buddhismo propriamente detto intenda per avidyā non più il disconoscere l' ātmā, ma l' ignorare le quattro sacre verità [2] destinate a condurre l' uomo alla quiete del *nirvāṇam*. [3]

Quantunque l' Oldenberg stimi difficile [4] che i testi brahmanici fossero noti al Buddha altrimenti che per sentito dire, il buddhismo ricevette certo dal brahmanesimo l' intonazione del pensiero religioso. Nel *Çatapatha-brāhmaṇam* il veggente che arriva alla conoscenza dell' ātmā è chiamato *pratibuddha*, e i seguaci di Çākyamuni chiamarono *buddha* il maestro, quando sotto l' albero di Açvattha si destò alla verità. Ambedue le parole sono sinonime di *conoscitore* e di *destato*. Parimente il neutrale ed astratto *brahma*, deificazione della santità de' riti brahmanici, che troneggia inattivo sopra i destini del mondo, caduto nel dominio popolare, divenne il dio mascolino *Brahmā*, popolarissimo nel buddhismo col nome di *Brahmā Sahāmpati* o *Sahapati*. [5] In tutti i più importanti momenti della vita del Buddha e de' suoi fedeli, questo dio abbandona premuroso il cielo e compare sulla terra come servo obbediente e sottomesso de' santi uomini. [6]

---

[1] *Kāṭh. Up.* II, 2, 13.

[2] V. Old., op. cit., pag. 239 sg.; 278 sg.

[3] Nirvāṇam = estinzione. « Infranto è il corpo, dice il Buddha quand' uno de' suoi discepoli è entrato nel Nirvāṇam, estinto è il concepire; le sensazioni tutte si son dileguate. Le immagini hanno trovato la loro quiete; il conoscere è finito ». V. Old., op. cit., pag. 309.

[4] Op. cit., pag. 57.

[5] Epiteto oscuro, spiegato dal Diz. Petr. come « signore del mondo abitato dagli uomini ».

[6] Si noti la differenza fra questa grossolana personificazione della divinità e l' altissimo concetto al quale era pervenuta la spe-

Il popolo è dappertutto lo stesso, e poco si pasce di cose astratte, quindi, nè la beatifica unione col Brahma-ātmā, nè il conseguimento del nirvāṇam, che sfugge a qualsiasi descrizione, [1] potevano offrire alimento alla fantasia popolare come il cielo e l'inferno e le vicende del saṃsāra, apparecchiate a coloro che non sappiano affrancarsi dal *karma* e da' suoi effetti. Per questa via si gettò la fantasia popolare e fu il suo parto mostruoso e gigante, come quello che nacque nel paese dell'elefante e del *nyagrodha*, del Himālaya e del Gange.

CAPITOLO II.

La « Visione » nel Brahmanesimo.

Sul punto d'incominciare il nostro rapido viaggio attraverso i regni di oltretomba, quali la fantasia degli Indi li immaginò e li dipinse, crediamo necessario delineare con pochi tratti la figura del dio che ad essi presiede, del grande Yama.

Il mito del re dei morti, al pari di un fiume che muova da inesplorate regioni, ha dato da fare ai mitologi, discordi sulle sue origini, e non è nostro compito enumerare le molte ipotesi escogitate per far luce sull'intricata questione. [2] Quella

culazione brahmanica colla formula: « *na iti na iti; non è così, non è così;* per quante supposizioni tu faccia, non è così ». V. *Bṛh. Ār. Up.* II, 3, 6: III, 9, 26.

[1] Il Buddha stesso soleva eludere le dimande de' discepoli a questo riguardo. V. Old. op., cit. pag. 317 sgg., dov'è anche riportato il significantissimo dialogo fra il re Pasenadi e la monaca Khemā colle conclusioni che se ne possono trarre.

[2] Accenneremo solo l'ipotesi che Yama sia un'ipostasi del sole, sostenuta da M. Müller, *Anthropologische Religion*, Leipzig 1894, pag. 298: « Man dachte sich sogar die Sonne (masc.) als den Ersten, der den Weg zu einem Jenseits gefunden, und unter verschiedenen Namen nahm er bald den Charakter des Herrn der

che ha trovato unanime consenso fra i dotti, è dovuta al Roth, [1] il quale, fondandosi su passi vedici di indiscutibile chiarezza, ha concluso che i due gemelli Yama e Yamī rappresentino la prima coppia umana: ora, siccome Yama, come primo uomo, dovette, per logica e naturale conseguenza, giungere anche primo nelle regioni di oltretomba, [2] ottenne quivi la supremazia sulle anime venute dopo, [3] conforme al sentimento di venerazione che anche gli Arî nutrivano per l'anzianità e la canizie. Da principe dei morti ad arbitro della morte il passo è breve.

La convincente ipotesi, ch' è per noi la più degna di fede, non soddisfece lo Hillebrandt, il quale vuol vedere in Yama una divinità lunare (Soma); ma la confutazione che ha fatto lo Scherman [4] delle conclusioni di lui, dimostra anche una volta la solidità della teoria del Roth. Nega per esempio lo Hill.[5] che dal passo dell'AV.:[6] «yo mamāra prathamo martyānām», *che primo morì tra i mortali*, si possa inferire la na-

---

Dahingeschiedenen an, und wurde dann durch eine natürliche Reaction als Mensch gedacht, und zwar als der Erste der Menschen, der gelebt hatte und gestorben war».

[1] *Die Sage von Dschemschid*, *ZDMG*, vol. IV, p. 425 sgg. V. anche Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, p. 532.

[2] Che Yama premorisse a Yamī è detto nella *Maitr. Saṃh.*, I, 5, 12: «Yama era morto, gli dei colle loro parole cercavano di distogliere Yamī dal pensare a Yama, ma quando la interrogavano essa rispondeva: «È morto oggi». Dissero allora: «Se non lo dimentica creeremo la notte». C'era infatti in quel tempo il giorno, non la notte. «Gli dei crearono la notte; allora si produsse il domani, allora essa lo dimenticò».

[3] A suffragio dell'ipotesi del Roth ricorda lo Scherman che presso i Camsciadali il dio de' morti Haëtsch, destinato a ricevere e giudicare le anime dei defunti, è concepito come figlio del supremo dio Kutka e primo fra tutti gli uomini morti nel Camsciatka V. Scherman, *Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur*, Leipzig 1892, p. 137.

[4] Scherm., op. cit., p. 133 sgg.

[5] *Vedische Mythologie*, Breslau 1891, Vol. I, p. 491.

[6] XVIII, 3, 13. Non so come possa affermare lo Scherm., op. cit., p. 133, che un passo identico a questo ricorre nel ṚV. X, 14, 1. Per quanto noi sappiamo, non esiste, nè al luogo citato, nè al-

tura umana di Yama, perchè il poeta vedico non dice « prathamo janānām » ma solo « martyānām » e *martya* in origine erano anche gli dei. Ma anche prescindendo dal fatto che la parola *jana* sarebbe esposta alle stesse controversie di *martya*, perchè nel Veda gli dei sono spesso chiamati *daivyo* o *divyo janaḥ*, e che *martya* nel Ṛ.V. è usato come naturale contrapposto di *amṛta* e di *amartya*, [1] quindi anche di *deva*, nota acutamente lo Scherman non esser proprio dell'ingenua e primitiva fede vedica il concepire gli dei come mortali, ma dell'età in cui sorse e si fece gigante la potenza del Brahma, dalla quale gli dei vedici furono offuscati. [2] Inoltre Yama è detto discendere da *Vivasvant*, [3] e poichè anche gli uomini sono concepiti fino dai tempi vedici come progenie del sole, di Vivasvant, [4] appare evidente la prossima parentela e comunanza di origine dell'uno e degli altri. Nè ha valore l'obiezione dello Hill. [5] che al concepire Yama come primo uomo si opponga l'AV. XVIII, 2, 32: « a Yama è rivolto il mio sacrificio », poichè, se può essere inverosimile che si rivolgano sacrificî a un uomo qualunque, è invece cosa naturalissima trattandosi di Yama, divenuto da tempi immemorabili re dei morti e necessario mediatore fra i primitivi dei e le posteriori stirpi umane. A chi non disconosce il valore del culto de' Mani, non deve parere strano che al primo uomo, divenuto dopo morte re degli antenati, secondi in dignità solo agli dei, venissero tributati onori divini.

Contro l'ipotesi del Roth mosse il Meyer [6] una più grave obiezione sostenendo che la figura di Yamī non sia stata creata

trove, a meno che l'A. non voglia alludere al X, 14, 2: « yamó no gātúm prathamó viveda », chè, se non nel senso, differisce tuttavia notevolmente nella lezione dal passo dell'AV.

[1] Cfr. *ṚV.* VIII, 19, 25 sg.; IX, 91, 2; X, 45, 7.

[2] Infatti i passi che si riferiscono al conseguimento dell'immortalità da parte degli dei, appartengono quasi tutti ai Brāhmaṇam, es. *Ait. Br.* III, 14; VIII, 14; *Çat. Br.* X, 1, 3, 1 sgg.; X, 4, 3, 3 sgg. Pochi all'*AV.*, es. XI, 5, 19; IV, 11, 6.

[3] Es. *ṚV.* X, 14, 1.

[4] *Çat. Br.* III, 1, 3, 4.

[5] Op. cit., p. 490.

[6] El. H. Meyer, *Indogerm. Mythen*, Berlin 1883, vol. I, p. 229 sgg.

ad un tempo con quella di Yama, ma sia un prodotto della speculazione teologica che in età più tarda compose a sostegno di essa l'inno X, 10 del ṚV.[1] Che la leggenda degli antenati gemelli del genere umano sia stata contraffatta da un tardo moralista per dimostrare peccaminoso l'incesto, è ormai fuor di dubbio, ma non si può così facilmente prescindere, come osserva il Roth,[2] dal significato stesso del nome Yama, che vale appunto « gemello ».[3] E se la figura di Yamī rimase nell'ombra, si può trovarne facilmente il motivo tanto nella minima importanza di lei a paragone di Yama, quanto nel poco conto che si fa della donna nella vita sociale dell'India.

È stato inoltre sostenuto[4] che lo Yama vedico sia il tranquillo re dei beati, occupato a banchettare in compagnia degli dei sotto alberi fronzuti,[5] e che solo il medioevo indiano abbia fatto del mite iddio l' implacabile giudice al cospetto del quale si avanzano tremando e buoni e cattivi.

A questo obietta ragionevolmente lo Scherman[6] che solo per i cattivi possono essere stati concessi a Yama i due cani toppeggiati e con quattr'occhi[7] custoditi diligentemente lontano, e che il veder rivolte preghiere al dio per ottenere la beati-

[1] È noto il contenuto di quest' inno. Yamī vuol persuadere il fratello a unirsi seco lei in matrimonio, dimostrandogli che tale è il volere degli dei, desiderosi che nasca un rampollo dell'unico mortale. Yama invece, timoroso de' divini gastighi, afferma che quella sarebbe una colpa e la esorta a rivolgersi ad un altro uomo.

[2] Op. cit., p. 425 sg.

[3] Cfr. lat. g e m i n u s, g e m e l l u s. Così non pare a W. Foy che combatte questa etimologia nel vol. VIII delle *Indogerm. Forsch.*, Strassb. 1897, Anzeiger 1 e 2, p. 33.

[4] P. es. dal Roth., op. cit., p. 425 sgg.

[5] *ṚV.* X, 135, 1.

[6] Op. cit. p. 151 sgg. Cfr. anche Oldenberg, *Die Rel. d. Veda*, p. 538.

[7] *ṚV.* X, 14, 10-12. Al nome di questi cani « çabala (colle forme accessorie: çarvara, karvara, çabara) », fu, com' è noto, ravvicinato il gr. κέρβερος, ma l'Oldenberg ritiene temerario il raffronto. V. *Die rel. d. Veda*, p. 538, n. 3. A proposito di questo mito V. anche Miller, *Sur le rôle du chien etc.* Atti del IV congresso internaz. degli orientalisti, Firenze 1881, vol. II, p. 48 sgg.

tudine e la liberazione dal dolore, fa ritenere ch' egli fosse l'arbitro e di questa e di quella. D' altra parte neanche la più tarda poesia, come avremo occasione di vedere, limitò mai all' inferno la giurisdizione di Yama, ma continuò a concepire il dio come arbitro pure dei godimenti celesti, [1] sebbene a questi, dimostrati caduchi dai filosofi delle Upaniṣad e pressochè derisi dal Buddhismo, non fosse più rivolto colla bramosia de'tempi vedici l'animo delle genti. Per esempio secondo il Vāyu-Pur. II, 39, 190, i regni dei beati e de' dannati sono limitrofi: gli dei vedono i dannati che vanno giù a capofitto e i dannati vedon gli dei che guardano in giù, [2] la qual cosa, aggiunge un passo analogo del Mārk. Pur., [3] accresce tormento ai dannati.

Delineata così brevemente la figura del re dei morti, entriamo ormai nel suo regno. Com' è stato accennato, è opinione del Roth che il Veda non parli della sorte riservata ai peccatori, e anche il Weber, [4] annuendo a questa teoria per quel che concerne i tempi più antichi, credette riposta la punizione de' malvagi nell' annullamento della loro esistenza. Ma a questo si può obiettare che dall' avere ammesso un premio de' virtuosi nell' altra vita, doveva necessariamente scaturire la logica conseguenza di una punizione de' malvagi, la quale non poteva soltanto consistere nel privarli di un bene, quale è quello dell'esistenza personale. È tuttavia difficile determinare quale fosse questa pena. Lo Scherman, [5] prendendo le mosse dal passo del ṚV. X, 95, 14, [6] che riguarda il destino del suicida: « giaccia dunque nel grembo di Nirṛti [7] e da lupi rapaci sia dilaniato », come pure da altri consimili, arrischia l' ipotesi

---

[1] Secondo l' Adbhutakoça, Yama assume due forme: coll'una si presenta ai beati in aspetto di Dharmarāja, coll' altra compare ai malvagi sotto le spoglie di Yama. V. Scherm. op. cit. p. 159, n. 2.

[2] V. Scherm. op. cit. p. 157, n. 2.

[3] XI, 25.

[4] *Indische Streifen*, Erst. Band, Berlin 1868, p. 22.

[5] Op. cit. p. 124 sgg.

[6] « ádhā çáyīta nírṛter upásthé 'dhainaṃ vṛ́kā rabhasā́so adyúḥ ».

[7] Personificazione del corrompimento, della distruzione.

che coi temuti lupi si voglia direttamente alludere a una pena infernale, o che ministri di pena possano anch' essere i due cani di Yama di cui già facemmo parola.[1] Noi non lo seguiremo nella sua dotta discussione, alla quale rimandiamo il lettore desideroso di particolari, e abbandonando lo sconfinato e malsicuro dominio del Veda, entreremo senz' altro in quello delle « Visioni » propriamente dette.

Dell' altra vita si può aver notizia in più modi: o perchè una potenza sopranuaturale schiuda all' uomo « corruttibile ancora » le porte di oltretomba, come a Dante, a Naciketas; o perchè l' anima, per concessione divina, abbandoni per un certo tempo il corpo e getti uno sguardo dove occhio mortale non può penetrare, com' è il caso di Alberico, di Ardāi-Vīrāf, di Bhṛgu; o perchè la forza dell' ascesi, simile all' estasi dei religiosi di occidente, riveli a chi ha fede nel saṃsāra il segreto delle sue anteriori nascite e morti; o perchè infine, come apprendiamo da alcune tarde leggende indiane, nelle quali fa capo una punta di umorismo, i messi di Yama, avendo condotto anzitempo e per errore un' anima al giudice supremo, siano costretti a riaccompagnarla sulla terra, ormai consapevole dei segreti di oltretomba.[2]

In ordine cronologico la prima visione è quella di Bhṛgu,[3] figlio del dio Varuṇa, contenuta nel *Talavakāra-Br.*,[4] che dice in breve così: « Bhṛgu, figlio di Varuṇa, insuperbito per la

[1] V. pag. 41.

[2] V. Scherm., op. cit., p. 91 sgg.

[3] Il Weber nel suo scritto « Eine Legende des Çat. Br. über die strafende Vergeltung nach dem Tode », in *Ind. Str.* Erst. Band, Berlin 1868, pag. 28, ravvicina Bhṛgu, orig. Bhargu, al gr. φλέγω, orig. φέλγω, del nome de' Φλεγύαι, condannati per la loro iattanza all'inferno, come per la sua superbia Bhṛgu fu costretto a visitare i regni di oltretomba.

[4] V. Burnell, *A Legend from the Talavakāra- or Jaiminīya-Brāhmana of the Sāmaveda*, Atti del IV congr. intern. degli orientalisti, Firenze 1881, vol. II, p. 97 sgg. Veramente questa leggenda è parallela a quella del Çat. Br. comunicata dal Weber, ma il Burnell, fondandosi su criterî stilistici, le attribuisce una maggiore antichità. V. p. 98, 105 sgg.

propria sapienza,[1] incominciò a credersi superiore, non solo ai non istruiti, ma agli stessi dei e persino al proprio padre. Allora Varuṇa, nell'intento di farlo rinsavire, gli tolse il *prāṇa*[2] e Bhṛgu si trovò nell'altro mondo. Là gli s'offersero successivamente alla vista sei stranissime scene. Prima vide degli uomini occupati a sminuzzarne altri per mangiarli, quindi ancora degli antropofaghi intenti a divorare uomini che gettavano alte grida, e più oltre lo stesso spettacolo, se non che questa volta le vittime sopportavano silenziosamente il tormento. Inorridito andò oltre e vide due donne a guardia di un tesoro, e più innanzi due fiumi che scorrevano l'uno accanto all'altro:[3] il primo era di sangue e un uomo nero e nudo, armato di clava, lo custodiva, il secondo era di panna e uomini d'oro con calici d'oro ne attingevano ogni cosa desiderata. Da ultimo si imbattè in cinque fiumi d'idromele, cosparsi di loti bianchi e azzurri, dove schiere di Apsaras, con danze, canti e giuochi, si prendevano diletto.

Non potendo ottenere spiegazioni dello strano spettacolo perchè alle sue ripetute dimande gli vien sempre risposto: « Interroga tuo padre Varuṇa! Egli ti spiegherà ogni cosa », si rivolge, tornando, al padre e apprende che gli uomini sminuzzati e mangiati da altri uomini sono quelli che nel compiere l'Agnihotram non si attennero al rituale, o il sacrificio stesso trascurarono, adoprando e combustibile e carni e legumi

---

[1] Testo: « Bhṛgur ha Vāruṇir anūcāna āsa, sa hā 'ty eva pitaram mene, 'ti devān, ati anyān brāhmaṇān ananūcānān. »

[2] *prāṇa*, spirito vitale, è un appellativo dell'*ātmā*, come quello che ha il suo fondamento negli spiriti vitali. V. Formichi, op. cit., p. 8, e il mito della contesa degli organi in *Bṛh. Ār. Up.* VI, 1, 7-14.

[3] Testo: « rohitakulyāṃ ca ghṛtakulyāṃ ca pra bāhū syandamāne », cioè: « (Vide) un fiume di sangue e uno di panna, (simili a) due braccia fluenti ». Erroneamente il Burnell: « (He saw) *a red woman* and *a yellow woman* both stretching out (their) arms ». Già il Diz. Petr. dà pel « ghṛtakulyā » del *Çat. Br.* XI, 5, 6, 4, la glossa: « ein Bach mit Ghee (nome odierno della panna nell'India) », che si addice a meraviglia al nostro testo. V. anche Scherm., op. cit. p. 6, n. 1.

a loro esclusivo vantaggio. Carnefici sono appunto, conforme alla legge del taglione, e i tronchi d' albero inutilmente recisi, e gli animali e le piante male adoprate, che rivestono forma umana: [1] e poichè gli animali manifestano con grida il loro dolore se feriti od uccisi, devono gridare nell'altra vita anche i loro uccisori nell'atto che son divorati dalle proprie vittime di una volta; chi ha offeso le piante prive di voce, soffre in silenzio. Le due donne, [2] prosegue Varuṇa, sono la Fede e la Malafede, e in quest' ultima s' imbatte oltretomba chi fraintende l'Agnihotram o non è sincero nell' atto che lo compie; quanto ai due fiumi, il primo è costituito dal sangue sottratto ai brahmani da chi non fa sacrificî, sangue e vita de'brahmani, e il nero custode armato di clava è *Krodha* (l' ira); il secondo è formato dall'acqua con che si deterge il cucchiaio sacrificale e da esso si attinge ogni cosa desiderata. La regione irrigata dai cinque fiumi cosparsi di loti e pieni di canti e di Apsaras, dice Varuṇa ch' è il suo proprio regno, [3] al quale indub-

[1] Il Burnell, op. cit. p. 106, crede di vedere in ciò una traccia di feticismo.

[2] Le due figure femminili sono insolite nella mitologia vedica. Lo Spiegel, pensando alla possibilità di un influsso del Parsismo, le ravvicina alle due giovani donne che vede Ardāi-Vīrāf nella sua mirabile visione e che rappresentano le buone e le cattive azioni dei defunti. V. Spiegel, « Die traditionelle Litteratur der Parsen in ihrem Zusammenhange mit den augrenzenden Litteraturen », in *Ind. Str.*, Berlin 1869, vol. II, p. 458.

[3] Non possiamo esser d'accordo col Burnell nel riconoscere in Varuṇa « his primitive character as a death-causing god » (op. cit. p. 105), poichè, se il potente signore del cielo sidereo, che insieme con Indra forma il più antico e potente duumvirato di dei dell'olimpo vedico, è fatto custode dell'ordine (ṛtam) nella natura e fra gli uomini, il carattere di dio della morte è proprio solo di Yama, incaricato di applicare « il grande codice di Mitra e Varuṇa », al quale si riferisce egli stesso quando vuol dimostrare alla sorella che empie sarebbero le sue nozze con lei. Conforme alla sua origine semidivina, è un subalterno di Varuṇa, il dio supremo, ma ha sede comune con lui fra gli dei, e opportunamente il Talavakāra-Br. fa limitrofi i regni di ambedue. Cfr. l'inno X, 14,7 del ṚV. che accomiata il defunto « al cammino già percorso dai

biamente perviene chi compie l'Agnihotram con tutti i riti prescritti.

La redazione del Çat. Br. comunicata dal Weber, pur non differendo dalla precedente nelle linee generali, è più schematica e breve: non parla de' due fiumi contigui, e tace anche dei regni celesti di Varuṇa che conferiscono al racconto una conclusione efficace. Comune ad ambedue le redazioni è l'uomo nero e nudo (Krodha), che il Weber identifica con Yama,[1] aggiungendo inoltre esser probabile che la materia prima della leggenda fosse popolare e che il clero se ne valesse per plasmarne un racconto inteso ad accrescere importanza al sacrificio e valore alle prescrizioni rituali, la quale ipotesi è convalidata dal fatto che le spiegazioni di Varuṇa male si adattano alle cose vedute da Bhṛgu, e sono proprio, come dice il Weber, *mit den Haaren herbeigezogen.*

Ed ora, passando oltre alle leggende di Naciketas contenute nel *Taittirīya-brāhmaṇam* e nella Kāṭh. Up., delle quali parleremo a parte, ci fermeremo al *Rāmāyaṇam*, che l'indagine critica più recente fa anteriore al *Mahābhāratam* e al V sec. av. Cr.[2]

padri, verso il luogo ove Varuṇa e Yama siedono a giocondo banchetto ». V. Oldenberg, *Die rel. d. V.* p. 94, 195 sgg., 534 sg.; Kerbaker, *Varuṇa*, Napoli 1901, p. 5 sg., 14 sg.

[1] Sebbene l'identificazione del Weber ci soddisfi abbastanza, ci sembra tuttavia che lo Scherman (op. cit., p. 8), citando a sostegno di essa il III, 8 del Laghucāṇakyam:

krodho vaivasvato devaḥ tṛṣṇā vaitaraṇī nadī |
vidyā kāmadughā dhenuḥ saṃtoṣo nandanaṃ vanam ||

dia soverchio peso a questa testimonianza, poichè la frase: *krodho vaivasvato devaḥ*, equivale press' a poco all'italiano: *l'ira è la nostra dannazione*, volendosi alludere, col nominare Yama, alla condanna all'inferno per dato e fatto dell'ira. Non nego che possa anche trattarsi di un giuoco di parole fra *krodha* = ira e *Krodha* appellativo di Yama, ma finchè non sia confermato da altre testimonianze essere un tal epiteto proprio del re dei morti, ci sembra temerario desumere, come fa lo Sch., l'identità di *krodha* e di *Yama* da quello çloka.

[2] V. Jacobi, *Das Rāmāyaṇa*, Bonn 1893, p. 71: « Also das Rāmāyaṇa des Vālmīki war schon als ein altes Werk allgemein

Nel cap. 41 del l. IV, Sugrīva, inviando lo scimmio Hanumant nella regione australe [1] e descrivendogli i paesi nei quali via via s' imbatterà, parla da ultimo della « reggia di Vaivasvata, re delle morte genti, cinta d' auree colonne e con are di diamante e di lapislazzoli, tutta adorna d' alberi diversi, di frutici e di piante repenti; quivi il possente re Vaivasvata, assiso sul suo sedio di giudice, discerne le buone e le ree azioni di tutte le creature ». [2] E dell' inferno si riparla nell' *Uttarakāṇḍam*, c. XXV, quando Rāvaṇa, istigato da Nārada, va ad assalire Yama nel suo regno. Trascorrendo col cocchio, « udiva egli in alcuna parte suoni di voci strazianti gli orecchi e scorgeva nella *selva inferna che ha spade invece di foglie* (*asipattravane*) fieramente accismati i rei. Per lo *Raurava* dolente, sulla triste *riviera le cui acque hanno virtù di corrodere* (*kṣāranadī*), nell' orribil landa lo cui fondo è di rasoi taglienti e s' appella *kṣuradhārā*, vide Rāvaṇo a cento e a mille uomini riarsi dalla sete.... [3] Altre creature vide egli poi che fruivan liete il frutto del loro bene adoperare entro case dilettose ». [4] Ed ecco venire alle mani i due smisurati giganti (c. XXVI, çl. 4, 5): « Armata di dardi e di maglio si pose dinanzi a lui (Yama) la Morte (Mṛtyu), da cui tutto è sovvertito questo tergemino mondo inalterabile, e stava allato ad esso lo scettro letale (Kāladaṇḍa) corporeato, divina arma di Yama, fiammante colla sua luce a guisa di fuoco ». [5] Per sette giorni e sette notti prosegue l' orrenda battaglia, ma quando Yama, afferrato il

bekannt, ehe das Mahābhārata zum Abschluss gekommen war. », e p. 111: « Nach allen diesen Anhaltspunkten scheint es am sichersten zu sein, die Entstehungszeit des Rāmāyaṇa vor das 5., vielleicht in das 6. oder 8. vorchristliche Jahrhundert anzusetzen ».

[1] Il Weber, *Ind. Stud.*, Berlin 1885, v. XVII, p. 296 sg. suppone che fra gli otto *lokapāla*, custodi de' punti cardinali, si assegnasse il mezzogiorno a Yama, perchè gli Arî, incamminati verso il sud, aveano trovato questa regione aspra e difficile, segnatamente pel clima.

[2] çll.: 67-69cd. Cito la bella versione del Gorresio, Parigi 1858, v. VIII, p. 175.

[3] çll.: 13-14. Gorr., *Uttarakāṇḍa*, Vers. ital., Parigi 1870, p. 85.

[4] çll.: 16bc., 17ab. Ibid.

[5] Gorr. op. cit. p. 88.

terribile Kāladaṇḍa, che non colpisce invano, sta per uccidere Rāvaṇa, compare Brahmā e lo prega di depor quello scettro, poichè, essendo Rāvaṇa protetto dalla sua grazia, qualora fosse ucciso, apparirebbe vana e mendace la sua propria parola e il mondo andrebbe sossopra. Yama obbedisce e scompare col carro e i cavalli mentre il suo nemico inneggia alla vittoria.

Sobrie sono, come si vede, ne' testi più antichi, le descrizioni dell' inferno, che col decorrere del tempo si vennero sempre ampliando: seguendone il graduale sviluppo, noi passeremo a investigarne la forma nel MBh., l' immane monumento epico che grandeggia sul limitare del medioevo indiano.[1] Ai regni d' oltretomba ed a Yama fa il MBh. frequenti allusioni, nè la mole del nostro lavoro ci consente di noverarle tutte. Apre la serie il l. III col noto episodio di Savitrī,[2] la quale, colla sua costanza nel seguire e scongiurare Yama, che porta via verso mezzogiorno l' anima del marito, induce il re de' morti a restituire la sua preda. Ma nè in questo episodio nè in quello di Gautama, del c. 129 del l. XII,[3] si contiene alcuna informazione sui regni d' oltretomba. Quest' ultimo ci apprende soltanto che Gautama, dopo aver passato 60.000 anni in penitenza sul monte Pāriyātra, vide un giorno venire al suo eremo Yama che, in premio della sua santità, gli offerse un dono. Gautama chiese di sapere come si possa sdebitarsi dagli obblighi verso i genitori e come ottenere il cielo, e Yama gli additò, quale mezzo sicuro a conseguire il primo scopo, le giornaliere onoranze al padre e alla madre, e quale via non dubbia ai mondi celesti, i sacrifici del cavallo.

---

[1] Riguardo all' epoca di redazione del MBh. dice il Bühler, *Contributions to the history of the Mahābhārata*, Wien 1892, p. 26 sg.: « The results of the preceding enquiry are sufficient to warrant the assertion that the MBh. certainly was a Smṛti or Dharmaçāstra from AD 300, and that about AD 500 it certainly did not differ essentially in size and in character from the present text ». Anche il Garbe, op. cit. p. 47, fissa il V sec. come termine *ad quem* della definitiva redazione del MBh.

[2] cc: 293-299 (vv.: 10999-11300). Testè tradotto dal Pavolini nel suo compendio del MBh., Palermo 1902, p. 87 sgg.

[3] vv.: 4661-4674. Le citaz. si riferiscono all' ed. di Bombay.

Ricco di particolari sull'altra vita, sulle sedi de' beati, sulla rinascita, è invece l'*anuçāsanaparva*, o libro degli ammaestramenti. Tra gli innumerevoli capitoli che trattano dei meriti da acquistarsi coi varî doni, di oro, di bestiame, di poderi, di cibi, di erbe, di profumi, di lampade, e specialmente di vacche,[1] esporremo in succinto il solo 130, che è il più interessante: del 71, che ha per protagonista Nāciketa, tratteremo più oltre. Nel 130[2] Arundhatī, la moglie del ṛsi Vasiṣṭha, a dimanda de' ṛsi, dei Mani e degli dei, addita le fonti principali del merito religioso, specialmente quella del *godānam* (dono di animali bovini), indicando altresì quali sono i peccati più gravi. Finito il suo discorso con plauso degli dei, prende la parola Yama per esporre la propria legge secondo le norme fissate dal suo segretario Citragupta. Il fondamento di esse è espresso dagli çll. 16 e 17, di difficile interpetrazione, che noi tradurremmo così: « Non si può assolutamente distruggere nè l'opera buona nè il peccato commesso, chè qualunque azione (si compia nel mondo, va e) si ferma nel sole al tempo del novilunio. Quando poi il mortale passa all'altra vita, il dio del sole fa manifeste tutte le azioni di lui, e s'egli praticò la virtù, ne coglie là il frutto ».[3] Anche Yama accenna a varie specie di doni come mezzo di evitare le pene infernali: chi dona una lampada, evita le orrende tenebre dell'immutabile

[1] V. p. es. cc.: 57-69, 71-73, 76-78, 80, 81-85, 92, 95-96, 98-99, 112, 121-122, 130, 137-138.

[2] vv.: 6022-6061.

[3] na hi puṇyaṃ tathā pāpaṃ kṛtaṃ kiṃcid vinaçyati |
parvakāle ca yat kiṃcid ādityaṃ cādhitiṣṭhati ||
pretalokaṃ gate martye tat tat sarvaṃ vibhāvasuḥ |
pratijānāti puṇyātmā tac ca tatropayujyate. ||

La difficoltà ermeneutica di questi versi è manifesta, prova ne sia che anche lo scoliasta Nīlakaṇṭha, pronto a evitare gli scogli, passa oltre senza commento. Si noti tuttavia che anche in altri testi si parla de' raggi solari come di una via di comunicazione fra questo e l'altro mondo, paragonandoli perfino a una strada fra due villaggi. V. *Chānd. Up.* VIII, 6,2: « tad yathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gacchatīmaṃ cāmuṃ ca | evam evaitā ādityasya raçmaya ubhau lokau gacchantīmaṃ cāmuṃ ca.... ».

Tamo 'ndhakāra e il donatore di acqua si rallegra in riva alla fiumana *Puṇyodakā*, dalle acque simili all'ambrosia. Terminato il discorso di Yama, sorge Vibhāvasu a esporre le cinque colpe che non ammettono espiazione, cioè: l'uccisione di un brahmano, l'uccisione di una vacca, l'adulterio, l'incredulità, il vivere alle spalle di una donna. Chi le commette cuoce inevitabilmente nell'inferno a guisa d'un pesce e mangia sangue e marcia. Qui finisce il cap. 130, ma una vera e propria descrizione dell'inferno non si trova se non nel l. XVIII, 2, 23-25, quando Yudhiṣṭhira, andando in cerca de' suoi fratelli, passa attraverso *i regni bui* e vede un fiume di acqua bollente, difficile a passare, e la selva *Asipattravaṇam* piena di affilati rasoi; sopra una poltiglia di sabbia rovente si ergono qua e là montagne di ferro, fumano tutt'intorno caldaie di rame piene d'olio bollente e il *Kūṭaçālmalika*,[1] pieno di acute spine, pungente a toccare, trafigge i dannati.

La descrizione, al pari di quella del Rām., è molto sommaria, e toccava ai compilatori de' Purāṇam di svolgere questo tema colla ricchezza di fantasia che ammireremo fra poco. Tuttavia, prima di abbandonare il MBh., pare a noi prezzo dell'opera accennare al cap. 111 del l. XIII,[2] che tratta della rinascita. Il dio Bṛhaspati, interrogato da Yudhiṣṭhira in qual modo il merito individuale possa seguire il morto corpo andato nel dominio dell'invisibile (çll. 20cd; 21ab), e come si esplichi la *virtù informativa*[3] del seme (çl. 27), dopo avere esposto dottrine di carattere speculativo evidentemente ispirate ai principî del Sāṃkhya (çll. 21cd-26; 28-30; 32-33), viene alla parte pratica e tratta delle varie rinascite, molte delle quali notevoli per la stretta applicazione della legge del *contrappasso*.

Il ladro di cereali, di granelli d'orzo e di sesamo, di fagiuoli, di senapa, di ceci, di piselli, di baccelli, di frumento, di lino e d'altre specie di biade, rinasce petulante topo; morto,

[1] Mitica pianta del cotone, dalle spine aguzze, sulle quali vengono impalati i peccatori nell'inferno.

[2] vv.: 5329-5461.

[3] « kathaṃ retaḥ pravartate. » Tolgo l'espressione al c. XXV, 41 del purgatorio dantesco, ove si tratta con arte mirabile lo stesso argomento.

rinasce porco, e appena rinato in questa forma muore per malattia; rinasce quindi stupido cane, ed essendo stato tale cinque anni, torna alla fine uomo (çl. 71-74). Parimente chi trascura le cerimonie religiose in onor degli dei e dei Mani, godendosela senza far sacrifici, rinasce corvo; dopo essere stato corvo cent' anni, rinasce gallo, e quindi animale rapace per la durata di un mese; trascorso questo tempo, ridiventa uomo (çl. 85-86). L' intero capitolo essendo di questo tenore, tralasceremo il resto per amore di brevità; la via lunga ne sospinge ed è ormai tempo di ingolfarsi arditamente nel *mare magnum* dei Purāṇam, che per unanime consenso si ritiene abbiano nel MBh. la loro prima radice, [1] come quelli che svolgono diffusamente leggende cosmogoniche alle quali fuggevolmente allude la grande epopea. E secondochè i loro poeti appartennero all' una o all' altra delle sette religiose che pullularono in gran numero nel medioevo indiano, ricamarono sulla greggia trama della tradizione la poetica leggenda di questo o di quel dio onde vollero celebrate le gesta. L' escatologia dei Purāṇam aggiunge anche agli antichi nuovi elementi leggendari, fra i quali importantissimo quello della fiumana *Vaitaraṇī*, [2] *che abbraccia e recinge l' inferno*, [3] e a proposito della quale riferisce il *Gāruḍa-P.* (II, 66) questa curiosa etimologia:

dānaṃ vitaraṇam proktam munibhis tattvadarçibhiḥ |
iyaṃ sā tīryate yasmāt tasmād vaitaraṇī smṛtā || [4]

[1] V. Schröd., op. cit. p. 510: « Der Hauptsache nach schliessen sich die Purāṇa's für die Sagen der Vorzeit an das Mahābhārata an, und dieses ist als die Hauptquelle derselben zu bezeichnen. » Garbe, op. cit. p. 51: « es zeigen sich also in dem Epos schon dieselben Tendenzen wie in den Purāṇa's, einer Literaturgattung, die überhaupt zeitlich wie inhaltlich mit dem Mahābhārata in näherer Verbindung steht, als heute gewöhnlich angenommen wird. » — Wilson, *The Viṣṇu-Purāṇa*, London 1840, p. LVIII.

[2] Alla quale allude già il MBh. V, 3710. Per la questione se già nel Veda si concepisca la strada di Yama come interrotta da grandi fiumi, v. Scherm., op. cit., p. 112 sgg.

[3] « vaitaranyāṃ nipatanti.... nirayaparikhābhūtāyām. » *Bhāg. P.* V, 26, 22.

[4] « Dagli asceti che conoscono la verità, il dono fu chiamato *vitaraṇam* (mezzo di valicare (la fiumana infernale)): appunto per-

31926

I Purāṇam son diciotto di numero, senza contare gli *Upapurāṇam*, o Purāṇam minori, ma non tutti contengono leggende escatologiche, le quali, secondo il Wilson, [1] si rinvengono soltanto nel *Mārkaṇḍeya-*, nel *Bhāgavata-*, nel *Viṣṇu-*, nel *Pādma-*, nel *Vāyu-*, nel *Çaiva-*, nel *Gāruḍa-*, nel *Brahmavaivarta-* e nello *Skānda-*; a questa lista noi dobbiamo aggiungere anche il *Vārāha-*, come avremo occasione di vedere. Poichè non abbiamo a disposizione tutti questi testi, e vediamo del resto da quelli consultati, che ripetono su per giù le medesime cose, quasi attingendo ad una fonte comune, [2] ci limiteremo a esporre il contenuto del Bhāg. P., facendo, ove occorra, raffronti col Mārkaṇḍeya- e col Viṣṇu-P. Della versione del Vārāha-, parallela a quella del Nāsiketopākhyānam, ci varremo a commento e dilucidazione di questo testo.

Quando l'uomo muore in peccato, dice il Bhāg. P. (III, 30, 20 sgg.), arrivano gli sgherri di Yama, che, dopo averne chiusa l'anima entro un nuovo corpo, [3] destinato ai tormenti infernali, lo conducono per una via sabbiosa e rovente fino al regno di Yama. Tormentato dalla fame e dalla sete, l'infelice cade a volte spossato, ma le spietate guide, percotendolo colla sferza, lo costringono a percorrere in due o tre muhūrta [4] le 99.000 leghe [5] che separano dal mondo l'Averno. Quivi, nella

---

chè si valica (per mezzo del dono), fu detta Vaitaraṇī questa (fiumana) ». L'etimologia è evidentemente errata. Per noi l'agg. *vaitaraṇī*, riferito al sost. *nadī*, espresso o sottinteso, significa « inguadabile » ed è un derivato di *vi + taraṇam*, che significa « l'assenza di guado », come *vi + smaraṇam* significa « l'assenza di memoria ».

[1] Op. cit. p. 209, n. 9.

[2] V. Wilson, op. cit., p. IV: « The identity of the legends in many of them, and still more the identity of the words — for in several of them long passages are litterally the same — is a sufficient proof that in all such cases they must be copied either from some other similar work, or from a common and prior original. »

[3] Cfr. Manu, XII, 16.

[4] Secondo il *Diz. Petr.* un'ora di 48 minuti.

[5] Rendo con *lega* la parola scr. *yojanam* Discordi sono le opinioni sulla lunghezza di questa misura, che, secondo il *Diz. Petr.*,

regione meridionale, si aprono gli inferni, sotterra e sopra le acque;[1] sono ventuno, ma alcuni, aggiunge il testo, ne contano ventotto. Nella nostra descrizione i ventun' inferni originarî vanno dal *Tāmisra* all'*Ayaḥpānam*, inclusivo: i sette supplementari, da questo alla fine.[2]

Giacciono nel *Tāmisra* (= (l' inferno) tenebroso),[3] tormentati dalla fame e dalla sete, quelli che a forza s' impadroniscono delle cose e delle persone altrui, e nell' *Andhatāmisra* (= dalle cieche tenebre) i ladri fraudolenti, che gli stessi delitti compirono per via d' inganno. Il *Rauraca* e il *Mahāraurava* (= « l' ululante » e « il molto ululante ») accolgono gli egoisti a danno degli altri, tormentati dalle loro vittime di una volta, che hanno assunto la forma di Ruru, terribili animali più infesti dei serpenti.[4]

---

varia da 2 miglia geografiche (M. 3701) a 2 miglia e mezzo inglesi (M. 4023,287).

[1] V, 26, 7 sgg. Secondo il *Viṣṇu-P.* sono invece sotterra e sotto le acque. V. Wilson, op. cit. p. 207.

[2] Piccolo numero invero se si pensa all'eccesso del *Gār. Pur.* che ammette 8.400.000 inferni (V. Teza, *Appendice al Laghucāṇakyam*, in *Ann. delle Univ. toscane*, Pisa 1879, v. XVI, p. 396): tuttavia anche il *G.P.* restringe il numerò de' principali a 21. Il *Viṣṇu-P.* ne enumera 28, con nomi che in parte differiscono da quelli del *Bhāg.-P.* (V. Wilson, op. cit., p 207). Il *Mārk.-P.* ne novera solo 7 (V. Scherm., op. cit., p 33 sgg.).

[3] Nella versione de' nomi non concordo col Burnouf, *Le Bhāgavata-Pur.*, Paris 1844, vol. II, p. 276 sgg., che considera questi epiteti come veri e proprî nomi, mentre io li considero come aggettivi o composti aggettivali, riferiti, ora a un *naraka*, ora a un *narakam* sottinteso. Infatti, se *tāmisra* volesse dire « l'obscurité », sarebbe neutro e non masch. Se è masch., è aggettivo, e deve riferirsi al sost. *naraka*. A questo non contraddice neppure il nome del tredicesimo inferno, che io considero come un nomin. masc. di *vajrakaṇṭakaçalmalin*. Per *Vaitaraṇī* v. pag. 51, n. 4.

[4] V, 26, 11: « rurur iti sarpād atikrūrasattvāpadeçaḥ ». Il nome Raurava deriverebbe dunque, secondo il nostro testo, da Ruru. Ma non occorre dire che questo è uno de'soliti giochetti etimologici, non potendo Raurava significare se non « (l' inferno) ululante » per dato e fatto delle grida dei dannati.

Gli uccisori di uccelli o di quadrupedi trovano la loro punizione nel *Kumbīpāka*, [1] pieno di olio bollente, e l'uccisore del padre o di un brahmano, precipita nel *Kālasūtram*, [2] che è tutto di rame, scaldato sotto e sopra dal fuoco, e abbraccia in estensione 10.000 leghe. Là cuoce il dannato per tante migliaia d'anni quanti un animale domestico ha peli. L'*Asipattravanam* (= le cui foreste hanno spade invece di foglie) attende gli eresiarchi, i quali escono dalla via che loro ha tracciato il Veda; spinti a colpi di frusta entro l'orrendo fogliame, son fatti a brani da quelle palme di nuovo genere.

Nè sono risparmiati i potenti, poichè il re o il suo ministro che puniscono un innocente o infliggono a un brahmano un castigo corporale, cadono nel *Sūkaramukham* [3] ove gli sgherri di Yama schiantano loro le membra come in terra si schianta una canna da zucchero. Chi ha dato poi la morte agli animali che nel mondo offendono altrui senza discernimento e solo perchè non hanno altro mezzo di vivere, come uccelli, rettili, pulci, zanzare, cimici, mosche, [4] è tormentato senza posa da questi stessi animali nell'inferno *Andhakūpa* (= dove si aprono pozzi tenebrosi).

Una sorte più miseranda ancora attende nel *Kṛmibhojana* [5] (= dove si hanno per cibo vermi) chi non fa sacrifizî e man-

---

[1] Lett.: « (l'inferno) bollor di pentola », cioè « fornito di pentole bollenti », analogamente al *Taptakumbha* del *Mārk.*- e del *Viṣṇu-P.*, che con altra parola esprimono il medesimo concetto. Burnouf, op. cit., pag. 278: « le four à potier ».

[2] Burn.: « La corde du temps ». Ma credo si debba intendere: « (l'inferno) dove si adoprano i *kālasūtram* », cioè i fili neri coi quali, secondo la versione del *Mārk.-P.* XII, 15 sgg., gli sgherri di Yama squarciano il corpo dei peccatori confinati nell'inferno, *Nikṛntana*. *Fili neri* e non *fili della morte* intende lo Scherm. (op. cit., p. 36), seguendo il Morris e contro l'interpretazione del *Diz. Petr.*

[3] Lett. « che è (simile alla) bocca del porco » che tutto stritola e schianta. Il nome allude alla pena che quivi s'infligge.

[4] È evidente l'influsso del principio buddhistico dell'*ahiṃsā*.

[5] *Viṣṇu-P.*: « kṛmibhakṣa », dove sono confinati gli odiatori del padre, de' brahmani, degli dei e i ladri di gemme.

gia tutto per sè senza farne parte ad alcuno, chè in una fossa lunga 1000 leghe e piena di vermi, si nutre di vermi e da essi a sua volta è mangiato. Chi rapisce col furto o colla violenza l'oro o le gemme altrui, soprattutto poi di un brahmano, cade nell'inferno *Saṃdaṃça* (= dalle tanaglie) dove gli sgherri di Yama lo attanagliano con pinze infuocate;[1] e chi ha avuto con altri relazioni illecite e vietate, uomo o donna che sia, a colpi di frusta è costretto ad abbracciare nel *Taptasūrmi* (= che ha colonne metalliche infuocate) colonne di metallo rovente. Chi poi abbia avuto rapporti sessuali con ogni specie di esseri, è impalato nel *Vajrakaṇṭakaçālmalī* (= dove crescono Çalmalī dalle spine di diamante) sopra alberi di Çalmalī dalle spine di diamante.

Cadono nella *Vaitaraṇī* e giacciono impigliati fra gli escrementi, l'orina, il sangue che porta seco questa fiumana, i re o i loro ministri che favoriscono l'eresia, e nel *Pūyoda*[2] (= dov'è marcia invece di acqua) espiano la loro colpa i frequentatori di bordelli, nutrendosi di saliva, di escrementi e di sangue.

All'infuori del sacrificio non è lecito uccidere animali, e perciò i brahmani che vivono di caccia, son fatti segno nel *Prāṇarodha*[3] alle freccie degli sgherri di Yama, come si squartano nel *Viçasanam*[4] (= dove si appezza) quelli che non sacrificano con animo sincero. Il brahmano accecato dalla lussuria che si

---

[1] Il *Viṣṇu-P.* assegna invece a quest'inferno chi vien meno ai voti o manca ai doveri della propria casta.

[2] *Viṣṇu-P.*: « pūyavāha », dove vien precipitato il brahmano che vende lacca, carne, liquori, e via dicendo.

[3] Burnouf, op. cit. p. 280: « l'attaque contre la vie ». *Diz. Petr.*: « das Anhalten des Athems ». La seconda spiegazione ci sembra la più plausibile e il nome si potrebbe giustificare colla continua trepidazione dei dannati inseguiti dagli arcieri di Yama. È propria anche della lingua parlata l'espressione « mi mancò il fiato » per indicare il perturbamento prodotto da un grande spavento.

[4] *Mārk. P.*: « nikṛntana », nel quale gli sgherri di Yama squartano i dannati coi *kālasūtram* di cui si è parlato a pag. 54, n. 2. Il *Viṣṇu-P.* pone nel « viçasanam » i fabbricanti di freccie o d'altre armi.

abbandona ad atti di libidine con una donna della sua casta [1] è immerso nel *Lālābhakṣa* (=dove si ha per cibo saliva), e settecentoventi cani dai denti di diamante dilaniano nel *Sārameyādanam* (= dove i cani sbranano) gli incendiarî, gli avvelenatori, i re o i loro messi che saccheggiarono villaggi o depredarono carovane.

I tormenti acquistano una raffinatezza sempre maggiore: i falsi testimoni, condotti sopra una montagna alta cento leghe, son precipitati nell' *Avīcimat* (= che non ha onde), il cui suolo di pietre lucenti dà l' illusione dell' acqua. Sul duro selciato si frantuma il loro corpo, ma tosto si ricompone e il tormento comincia da capo.

L'*Ayaḥpānanam* (= dove si beve il ferro) attende i bevitori di sostanze spiritose, i quali dagli sgherri di Yama son costretti a bere ferro fuso; il superbo e denigratore de' migliori di lui precipita a capofitto nello *Kṣārakardama* (= dov' è una poltiglia di sale), e il cannibale, uomo o donna che sia, conforme alla legge dèl *contrappasso*, è fatto a pezzi e divorato da schiere di Rakṣas nel *Rakṣogaṇabhojana* (= dove si è mangiati da schiere di Rakṣas). Chi attira coll' inganno il suo simile in un agguato per quindi impalarlo o sottoporlo ad altri tormenti, è impalato e tormentato a sua volta nel *Çūlaprota* (= dove si fa l' impalatura).

Per i violenti che in terra spaventano gli altri col loro infuriare, è aperto il *Dandaçūka* (= popolato di serpenti), dove serpi con cinque e sette gole li divorano come topi, e l' *Avaṭanirodhana* (= dove si è imprigionati entro buche) accoglie in caverne piene di acre fumo quelli che in terra confinarono altri esseri entro ridotti oscuri e in ispelonche.

L' ospite si deve accogliere benevolmente, e perciò chi l' accoglie con guardo minaccioso e malcontento, è tormentato nel *Paryāvartana* (= dove sempre si torna da capo) da corvi e avvoltoi che gli cavano gli occhi. Finalmente chi, fiero della

---

[1] Testo (V, 26, 26): « yas tv iha vai savarṇām bhāryām dvijo retaḥ pāyayati (sc. con parole greche: ὃς ὁμόφυλον γυναῖκα τοῦ ἑαυτοῦ σπέρματος γεύει).... tam pāpakṛtam amutra retaḥkulyāyām pātayitvā retaḥ sampāyayanti ».

sua ricchezza, non pensa che ad accumular denaro, custodendolo con gelosa cura, cade nel *Sūcīmukham* (= dove si adopra la punta dell'ago),[1] dove gli sgherri di Yama, a guisa di tessitori, gli passano de' fili attraverso il corpo.

Del cielo o *svarga* non fa il Bhāg. P. alcuna descrizione, e il Viṣṇu-P. accenna solo ad amene città sul monte Meru, popolate di spiriti celesti e abbellite dai palazzi di Viṣṇu, di Lakṣmī, di Agni, Sūrya ed altri dei. Ma poichè dei mondi celesti parla diffusamente il Nās. Upākh., avremo occasione di tornare sull'argomento.[2]

In modo analogo al passo sopraccitato del MBh. parla il Mārk. P. (XV, sgg.) delle rinascite, ingegnosamente paragonate dallo Schröder[3] al purgatorio cristiano, e alle quali fa anche il Viṣṇu-P. una fuggevole allusione.[4]

Ed ora chiudiamo la breve notizia storica sulle « Visioni » brahmaniche col parlare del *codice di Manu*,[5] la cui somma importanza non ci consente di passar oltre senza consultarlo.

---

[1] Burnouf, op. cit., p. 282: « La tête d'une aiguille ».

[2] La caducità de' godimenti celesti è affermata dal *Mārk. P.* XI, 26 sg. e dal *Viṣṇu-P.*, Wilson, op. cit., p. 641; « But not in hell alone do the souls of the deceased undergo pain: there is no cessation even in heaven; for its temporary inhabitant is ever tormented with the prospect of descending again to earth ».

[3] Schröder, op. cit. p. 249: « Naturgemäss fordert das Gerechtigkeitsgefühl, dass es zwischen der Höllenpein und dem höchsten Heil eine Reihe von Zwischenstufen geben müsse für alle die, welche das höchste Heil noch nicht erreichen konnten, aber doch auch durchaus keine verdammungswürdige Existenz geführt. Da bieten sich nun sehr erwünscht die vielen verschiedenen, oft recht elenden und gequälten Existenzen, in welchen der Mensch immer wieder und wieder des Todes Beute wird. Es sind dies Läuterungsstufen zwischen Hölle und Himmel, dem katholischen Fegefeuer nicht ganz unähnlich ».

[4] V. Wilson, op. cit., p. 210.

[5] Riguardo alla cronologia di quest' opera, dice il Bühler, *The laws of Manu*, in *The sacred Books of the east*, Oxford 1886, vol. XXV, p. CXIV: « This is all I am able to bring forward

Gli inferni enumerati da M. nel l. IV, 88-91, sono 21: *Tāmisra*, *Andhatāmisra*, *Mahāraurava*, *Raurava*, *Kālasūtram*, *Mahānaraka*, *Saṃjīvana*, *Mahāvīci*, *Tāpanam*, *Sampratāpanam*, *Saṃghāta*, *Sakākola*, *Kuḍmalam*, *Pūtimṛttika*, *Lohaçaṅku*, *Ṛjīṣam*, *Pathi*, *Nadī*,[1] *Çālmala*, *Asipattravanam* e *Lohacāraka*; ma poichè lo stesso libro (çl. 81) parla dell'inferno *Asaṃvṛtam*, dove cade chi spieghi i libri sacri ad un Çūdra, e il l. IX, 138 dice dell'inferno *Put*,[2] destinato a chi muore senza figli, il loro numero complessivo sale a 23. Solo in pochi casi è detto quale specie di peccato si punisce ne' singoli inferni: chi, finito il Çrāddham, doni ad un Çūdra gli avanzi del banchetto, cade nel Kālasūtram,[3] e nel Tāmisra si aggira per cento anni quegli che ha offeso un brahmano anche solo a parole, ma coll' intenzione di trascendere a vie di fatto.[4] Chi fa come l' airone ed il gatto (sc. è finto ed ipocrita) cade nell' Andhatāmisra.[5] Degli altri inferni nulla si dice oltre il nome; della rinascita si parla al cap. XI, 25 e 40-82 in modo non diverso da quanto fu esposto sinora a questo riguardo.

Ma è ormai tempo di passare al Buddhismo, sul quale ci indugieremo ben poco, poichè, non avendo nessuna competenza nè de' suoi testi canonici, nè della lingua di essi, non possiamo verificare l' esattezza di quanto attingiamo da altri.

---

in order to fix the lower limit of the Manu-smṛti. But the facts started are, I think, sufficient to permit the inference that the work, such as we know it, existed in the second century A. D. ».

[1] Che il Bühler (op. cit., p. 143), sulla scorta di un passo corrispondente della *Viṣṇu-smṛti* identifica con *Dīpanadī* (the flaming river). A noi sembrerebbe più opportuno intendere per antonomasia la fiumana infernale Vaitaraṇī.

[2] Parola inventata per trovare l'etimologia di *putra*. Siccome il figlio, dice M., salva (trāyate) il padre dall' inferno *Put*, è chiamato appunto per questo *put-tra* (liberatore dal Put).

[3] III, 249.

[4] IV, 165.

[5] IV, 197.

CAPITOLO III.

La « Visione » nel Buddhismo.

La suprema mèta del buddhista è, come dicemmo, [1] il *nirvāṇam*, ma chi ad esso non giunga e non si liberi dalle conseguenze del *karma* e quindi dai lacci del *saṃsāra*, dopo aver consumato nel cielo o nell' inferno il frutto delle sue opere, buone o cattive, incomincia di nuovo il doloroso pellegrinaggio terreno per migliaia di esistenze. Non altrimenti della brahmanica, parla quindi la letteratura buddhistica dei destini d' oltretomba, ma le sue leggende, strettamente connesse col sistema filosofico dal quale emanarono, si elevano spesso al disopra delle brahmaniche per la maggior profondità de'concetti etici.

«I messi infernali», dice il *Devadūta Suttam*,[2] «conducono il peccatore dinanzi al trono di Yama, il quale interroga il colpevole se, mentre era in vita, abbia mai veduto i cinque messaggeri [3] divini che si mandano tra gli uomini per farli rinsavire, le cinque incarnazioni dell'umana fragilità e del dolore: il bambino, il vecchio, l' ammalato, il reo che sconta la sua pena, il morto. Certo ognuno li ha veduti. « E tu, uomo, quand'eri ne'tuoi anni maturi e invecchiato, non hai dunque pensato in te stesso: ¿Anch' io son soggetto alla nascita, alla vecchiezza, alla morte. Su via, voglio operare il bene in pensieri, parole e opere!¸ ?» Ma questi risponde: «Non potevo, signore; nella mia sventatezza l' ho dimenticato». Allora gli dice il re Yama: «Queste tue cattive azioni non le ha fatto

[1] Pag. 37.

[2] V. Oldenberg, *Buddha*, Berlin 1897, p. 265.

[3] Altre volte si ricordano tre soli messi: vecchiezza, malattia, e morte (V. Scherm., op. cit., p. 60 sg.). Dalla meditazione intorno a queste tre fasi della vita umana trasse infatti il Buddha la conseguenza della nullità di ogni bene terreno. V. Old., op. cit., p. 121 sg.

tua madre, non tuo padre, non tuo fratello, non tua sorella, non i tuoi parenti nè i consanguinei, non gli asceti, non i brahmani, non gli dei. Tu, tu solo, hai commesso queste colpe, tu solo devi coglierne il frutto ». E gli sgherri infernali lo trascinano ai luoghi di pena: viene immerso nel ferro fuso, precipitato in laghi di sangue bollente e torturato su montagne di carboni ardenti, e non muore finchè non abbia espiato l'ultimo residuo delle sue colpe ».

Il veder nominati gli stessi tormenti che già incontrammo nelle leggende escatologiche di fonte brahmanica, prova che il buddhismo accolse e fece sue le precedenti tradizioni, che, per essere di dominio popolare, aveano nel pensiero indiano salde radici. Questo appare anche più evidente dal cap. 36 del *Sutta-Nipāta*, [1] che parla degli spiedi, de' cunei, de' martelli, dei tizzoni, coi quali si martirizzano i dannati. Alcuni bollono in pentole che per essere internamente scoscese rendono impossibile la fuga, altri spasimano nella selva di sciabole o si contorcono ne' frutti della Vaitaraṇī, irti di spade e di lame di coltello, altri infine sono dilaniati da bestie fameliche.

L'episodio di Revatī del *Vimāna-Vatthu* [2] descrive con vivi colori il precipitar nell'inferno di una maligna peccatrice, aliena dal beneficare.[3] Due grandi *yakṣa* dagli occhi di bragia,

[1] V. Scherm. op. cit. p. 62.

[2] Cap. 52. La nostra fonte è pure lo Scherm., p. 56 sgg., ma ci limitiamo a esporre la narrazione per sommi capi, non ignorando quello che scrisse R. O. Franke in una sua recensione dell'opera dello Scherm. a proposito della traduzione di questo passo: « In der S. 56-60 übersetzten Revatā-Episode aus dem *Vimānavatthu* (Pāli) ist kaum ein einziger Vers ohne Fehler, z. T. sogar sehr erhebliche Fehler, wiedergegeben. Der ganze Absatz von S. 59-60 nähmlich ist absolut missverstanden ». V. *Indogerm. Forsch.*, Strassb. 1896, Bd. VI. Anzeiger 3, p. 186.

[3] Che la beneficenza sia una virtù cardinale del buddhismo è detto dall'Oldenberg nell'op. cit., p. 345: « Unter den übrigen Cardinaltugenden, welche mit denen der Rechtschaffenheit und der Freundschaft zusammen genannt zu werden pflegen, nimmt in der moralisirenden Poesie der Buddhisten die Tugend der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein ».

mandati da Yama, la trascinano veloci per l'eterno cammino; ecco che giungono a un maestoso palazzo dello splendore del sole, ove si aggirano schiere di donne profumate di sandalo, [1] e Revatī dimanda chi ne sia il padrone. Le sue guide rispondono che appartiene a Nandiya, un devoto del Buddha morto in Benares, un vero eroe nel donare.

« Ma io sono sua moglie, ribatte Revatī, fatemi entrare nella casa del marito ».

« A te non si confà, rispondono gli sgherri, la compagnia dei celesti, tuo è questo inferno *Saṃsavaka*, [2] pieno di melma e d'orina, dove cuociono i peccatori. In pena di aver ingannato monaci mendicanti e brahmani, quivi arrostirai per migliaia di anni, e schiere di corvi dilanieranno le tue carni ».

Allora Revatī, piangente, li supplica che vogliano ricondurla indietro, per poter praticare in terra quelle virtù che sin qui disconobbe, ma i messi di Yama la precipitano giù a capofitto nell' inferno, noncuranti de' lamenti di lei.

Un genere letterario che favorì pure notevolmente l'accrescersi delle leggende escatologiche buddhistiche, è quello dei *Jātakam* [3] o racconti del Buddha intorno alle sue precedenti esi-

---

[1] Queste schiere di belle donne, che ritornano frequenti nella tarda escatologia indiana, fanno pensare a un influsso islamitico, poichè è noto che le Uri (Ḥûr), lascive ninfe celesti, sono parte integrante del paradiso coranico. Ma d'altra parte noi troviamo traccie di una siffatta credenza fino nell'AV. IV, 34, 2, 4: « naiṣāṃ çiçnam pradahati jātavedāḥ | svarge loke bahu straiṇam eṣām ». Sc. con parole greche: « οὐ τὸ ἑαυτῶν πέος καταφλέγει τὸ πῦρ· ἐν τῷ οὐρανῷ πολλαὶ γυναῖκες αὐτῶν ».

[2] = scr. *saṃsravaka*, sc. « dove c'è confluenza », s'intende di melma, di orine, ecc.

[3] R. O. Franke nella succitata recensione dell'opera dello Scherm. aggiunge ai *Jātakam* citati da questo autore come fonti di leggende escatologiche, anche i seguenti: « Jāt. No. 72 (u. sonst): die sich aufthuende und in Flammen den Bösewicht verschlingende Hölle; 82, 104, 369, 439: Marterwerkzeug *uracakka*, *khuracakka* usw.; 41, 314, 522, 530 (Gāthā 32 ff., 543 (VI, S. 183): das Kochen der Sünder geschildert; 142, 148, 228, 510, 530 (V, S. 266 ff.), 536 (V, S. 453, Gāthā), 538 (VI, S. 8), 541 (VI, S. 105 ff.), Gāthās von Jāt. VI, S. 237 und 246 ff.: die verschiedenen Höllen usw. »

stenze, delle quali il beato affermava di ricordarsi benissimo. Poichè si dice che il Buddha passasse attraverso 550 esistenze [1] prima di conseguire la verità ed entrare nel *nirvāṇam*, la fantasia degli scrittori buddhistici potè sbizzarrirsi a sua posta anche intorno alla vita ultraterrena del grande maestro.

Il Jātakam 439 [2] narra del cattivo *bhikṣu* Mittavindaka e della sua andata all'inferno, se non che il Buddha non è qui il protagonista del racconto, ma solo l'essere divino che s'intromette nel fatto. Mittavindaka aveva intrapreso un viaggio per mare; ora avvenne che, essendo impedito il corso della nave, nè potendosene indovinar la ragione, si pensò di tirare a sorte, per vedere se la presenza di qualche peccatore fosse d'impedimento al viaggio. Le sorti caddero su Mittavindaka ed egli fu gettato in mare, ma si salvò approdando a certe isole abitate da *Pretī*,[3] le quali, dimorando in quattro grandi palazzi, alternavano continuamente sette giorni di benessere con sette di pena. Il furbo *bhikṣu* cercò di partecipare ai loro godimenti, non ai dolori, e quindi, spingendosi innanzi, arrivò all'inferno, al quale si accedeva per quattro vastissime porte. Ma ecco che l'inferno ardente, per volere divino, appare a Mittavindaka un'amena città; e prende per canti le grida e per un fiore di loto la ruota del martirio che sfracella il capo di un peccatore. Pieno di desiderio, chiede al dannato ed ottiene il supposto fiore di loto e solo quando il tormento incomincia, cessa l'illusione e gli appare la verità in tutta la sua sconfortante amarezza. Ma ormai la sua sorte è decisa e non cangia nemmeno per la venuta del Buddha, che gli rinfaccia le colpe commesse e lo abbandona al suo destino.

Finora abbiamo attinto ai testi del buddhismo meridionale, che, secondo le più recenti indagini, [4] sono la fonte più pura e

[1] V. Schröd., op. cit., p. 287.

[2] V. Scherm. op. cit., p. 73 sgg.

[3] Questi *preta* (femm. *pretī*), che ricorrono frequenti nella letteratura buddhistica, specialmente nel *Petavatthu*, sono spiriti non per anche interamente purificati dalle proprie colpe, che si aggirano ordinariamente ne' cimiteri, sotto forma di colonne abbrustolite e di scheletri, con pancie grosse come montagne e bocche piccole come una cruna d'ago. V. Scherm. op. cit. p. 64 sg.

[4] V. Old., op. cit., p. 84 sgg.

genuina delle dottrine buddhistiche; passeremo ora a esaminare qualche leggenda tolta al buddhismo settentrionale o nepalico, che in siffatti racconti appare, come dice lo Scherm., [1] più immaginoso e men sobrio.

La narrazione che fa il Buddha a' suoi discepoli di una delle sue anteriori esistenze, contenuta nell'*Avadāna-Çatakam*, [2] pur essendo simile alla leggenda di Mittavindaka nei particolari, differisce nell'intento, prettamente etico, che è di dimostrare come la pena possa esser condonata al più scellerato, s'egli sia in grado di provare sentimenti di pietà verso il suo prossimo e dimenticare perfino, in virtù di quelli, le proprie pene. La leggenda è in breve questa: A un ricco mercante di Benares nacque un figlio per nome Maitrakanyaka, ma poco dopo la nascita del bambino il padre morì per mare. La madre allora, temendo che il figlio, desideroso di correre esso pure l'oceano, vi trovasse la morte, gli nascose sempre la professione del padre, finchè certi suoi rivali, desiderosi di perderlo, non gli svelarono il segreto. Allora avvenne quello che la povera madre temeva; Maitrakanyaka volle tentare il commercio in lontani paesi e si pose in mare, noncurante delle suppliche materne. Anzi a tanto arrivò la sua tracotanza, da respingere col piede la madre che volea trattenerlo mentre partiva e che, ad onta del grave insulto, accomiatò l'iniquo con parole di benedizione e di perdono. La nave fece naufragio e il figlio ribelle, scampato a stento alla morte, approdò ad una spiaggia sconosciuta.

S'inoltrò nell'interno del paese e procedendo verso mezzogiorno [3] s'imbattè successivamente in quattro città: *Ramaṇaka*, *Sadāmatta*, *Nandana*, e *Brahmottara*, nelle quali si abbandonò ai piaceri in palazzi sontuosi e in compagnia di bellissime Apsaras. Quattro ne conobbe in Ramaṇaka, la prima città, otto nella seconda, sedici nella terza, trentadue nella quarta. Tuttavia, sempre nauseato dei conseguiti piaceri e bramoso di nuovi, proseguì il suo viaggio e giunse a una città di ferro,

[1] Op. cit. p. 69.

[2] V. Scherm., Ibid. sgg.

[3] Cfr. pag. 47, n. 1.

dove scorse, appena entrato, un uomo, cui una ferrea ruota arroventata sfracellava orribilmente la testa. Marcia e sangue colava dalle sue ferite e serviva di nutrimento all'infelice. Interrogando Maitrakanyaka il dannato, seppe che quella era la pena inflitta a chi avesse offeso la madre, e mentre il peccato commesso si riaffacciava con rimorso alla mente del figlio snaturato, risonò una voce. « Siano liberati gli incatenati e incatenati i liberi »: subito la ruota cangiò di posto e si posò su Maitrakanyaka.[1] Allora egli apprese dal suo predecessore che quella pena sarebbe durata 66.000 anni, dopo di che un altro, colpevole di un simile peccato, lo avrebbe sostituito. Ma ecco che nell'animo di Maitrakanyaka nacque un nobilissimo pensiero;[2] noncurante delle sue pene e tocco da compassione per quelli che avrebbero subito in futuro la stessa sua sorte, egli concepì il desiderio di sopportare da solo i tormenti per tutti i peccatori di ogni tempo e d'ogni luogo, pronto ad affrontare per amor de' suoi simili un'eternità di dolore. Ma non appena ebbe formulato il generoso pensiero, si sollevò la ruota di ferro che lo schiacciava e Maitrakanyaka, libero da ogni pena, venne rigenerato nel cielo *Tuṣita.* Questo Maitrakanyaka, conclude il Buddha, ero io; in ricompensa delle mie buone opere, mi toccò il soggiorno nelle quattro città del piacere, per aver mancato ai doveri di figlio, la grave pena.

Sull'amore del prossimo si fonda anche la leggenda del Bodhisattva Avalokiteçvara,[3] contenuta nel *Kāraṇḍa-vyūha.* Per portare una fine ad ogni dolore e agli stessi tormenti del regno di Yama, intraprende il gran santo un viaggio all'inferno *Avīci*, e al suo primo entrare nell'orrendo luogo di pena,

---

[1] Cfr. il *Pañcatantram* V, 3, che riprende questo motivo buddhistico nella nota novella del *cakradhara.*

[2] È assai probabile un influsso buddhistico anche nel *Mārk.P.*, dove si parla del buon re condannato per piccola colpa ad attraversare gli inferni, che, avendo notato come la sua presenza avesse virtù di far cessare i tormenti infernali, ricusa di uscir dall'inferno ed è pronto a rinunziare al paradiso, per amore dei miseri peccatori. V. F. Rückert, *Der gute König in der Hölle. Mārkaṇḍeya-Purāṇa*, ZDMG, vol. XII, pag. 336 sgg.

[3] V. Scherm., op. cit., p. 62 sgg.

tutto si trasforma. All' ardente bragia sottentra un mite venticello, la pentola d' acqua bollente nella quale cuociono come legumi migliaia di dannati, va improvvisamente in pezzi e uno stagno di dolce liquore prende il posto dell' anteriore oceano di fuoco. I messi di Yama, impauriti e sorpresi, corrono a narrare il fatto al loro signore, ma questi, riconoscendo l' augusto ospite, lungi dall' opporsi a lui, gli fa i suoi omaggi e Avalokiteçvara prosegue l' opera liberatrice nella città dei Preta, [1] luogo di pena che più non appartiene all' inferno propriamente detto. Quivi il beato, facendo partecipi i peccatori del retto pensare e della verità, li conduce al cielo, e soltanto dopochè l' ultimo dannato è maturo per la liberazione, pensa al suo proprio bene e desidera cangiare la dignità di Bodhisattva [2] coll' altissima essenza di Buddha.

Rimandando il lettore all' opera dello Scherm. per altre leggende che nulla aggiungono di veramente notevole a quanto sin qui è stato esposto, entreremo un istante nel dominio del buddhismo tibetano per narrare di un viaggio analogo a quello del greco Orfeo, in quanto il protagonista del nostro racconto s' indusse a scendere ne' *regni bui* per liberare la madre, come Orfeo per riscattare la moglie. Maudgalyāyana, [3] alunno prediletto del Buddha, avendo saputo dal padre, partecipe de' mondi celesti, che la madre era all' inferno, discese fra le morte genti senza che nessuno osasse contendergli il passo e distruggendo colla sua forza ascetica la foresta di spade e di lancie, il monte di sciabole e gli altri tormenti infernali. Quando poi scorse la madre colla testa simile a un monte e il collo sottile come un filo, trapassata da 360 chiodi di ferro, si precipitò innanzi veloce per sostenere il martirio in sua vece, ma fu trattenuto e cadde al suolo privo di sensi. Tornato al maestro, lo supplicò di venirgli in aiuto per liberare sua madre e il Buddha si mosse in persona, accompagnato dagli dei. Al suo entrar nell' inferno si raffreddarono le correnti di metallo fuso,

---

[1] V. pag. 62, n. 3.

[2] L' ultimo de' gradi attraverso i quali si parviene alla piena conoscenza.

[3] V. Scherm., op. cit., p. 81 sg.

i pezzi di ferro si mutarono in pietre preziose, e i dolenti spiriti infernali furono rigenerati in cielo. Anche la madre di Maudgalyāyana, dopo esser passata attraverso un certo numero di esistenze sempre più elevate, conseguì finalmente il cielo.

Per il grado eminente occupato da Maudgalyāyana nella comunità buddhistica, egli è il protagonista di altri viaggi all'inferno, di fonte tibetana. Notevole fra gli altri, per la stretta applicazione della legge del contrappasso, è quello da lui intrapreso in compagnia di Çāriputra, durante il quale trovò all' inferno il falso profeta Kāçyapa, [1] cangiato in una grossa lingua solcata da 500 aratri. [2] La stessa coppia di santi uomini fu anche inviata dal Buddha a Devadatta, il Giuda Iscariotta della comunità buddhistica, caduto nell' inferno per la sua ribellione. Il Buddha lo mandò a avvertire che, ad onta della sua ostilità verso di lui, dopo aver patito l' inferno per la durata di un *kalpa*, [3] diverrebbe un *Pratyeka-buddha*. [4]

Ma poichè l' estendere la nostra ricerca entro i confini del buddhismo tibetano e cinese uscirebbe dal limite imposto al nostro lavoro, chiudiamo la rapida rassegna delle leggende escatologiche indiane e passiamo ad esporre la leggenda di Naciketas nelle varie sue fasi e redazioni.

II.

La leggenda di “ Naciketas ”, le sue origini, le sue varie redazioni.

Se dobbiamo credere alla tradizione, la leggenda di *Naciketas* avrebbe la sua radice nel *Sūktam* X, 135 del Ṛ.V., che concerne *il viaggio di un giovinetto al regno di Yama*: infatti

---

[1] Forse il brahmano Kassapa, riluttante al buddhismo e quindi convertito, di cui parla l'Oldenberg, op. cit., p. 151 sg.

[2] V. Scherm., op. cit., p. 82.

[3] Questo periodo che dagli scrittori brahmanici è calcolato 5000 anni, non ha valore costante presso i buddhistici.

[4] In pālico *Paccekabuddha*, cioè: « buddha per sè solo; partecipe per sè stesso della perfezione, ma incapace di volgerla in vantaggio del mondo ». V. Old., op. cit., p. 371.

Sāyaṇa-Ācārya, commentando l' inno in questione, avanza l'ipotesi che in quel giovinetto si debba riconoscere il potente figlio di *Vājaçravasa*, il venerando *Naciketas*.[1] Se non che il cauto commentatore, come sempre ne' passi oscuri e difficili, non esclude la possibilità di un' altra interpretazione, secondo la quale protagonista dell' inno sarebbe il ṛṣi *Kumāra*[2] e sotto l'epiteto di Yama si dovrebbe riconoscere *Āditya*, *il sole*; ma questa spiegazione è così stiracchiata,[3] che non soddisfa il lettore nè appaga lo stesso Sāyaṇa, il quale, col dare la precedenza alla prima, mostra di ritenerla più plausibile, sebbene non sia del tutto scevra di difficoltà. Il commento di Sāyaṇa procede spedito finchè si tratta della prima e della seconda strofa, ma la terza, nella quale Yama imprende a parlare di un insolito carro senza ruote e da un sol timone, che il giovinetto avrebbe costruito col pensiero per giungere a lui (« yáṃ kumāra návaṃ ráthaṃ acakrám mánasākṛṇoḥ | »), imbarazza anche il celebre scoliasta del Veda, che se la cava col riconoscere nel carro la ferrea risoluzione presa da Naciketas di andare al regno di Yama.[4] Cresce la difficoltà quando si allude al ritorno del giovinetto su quel carro medesimo posto sopra una nave (nāvy áhitam), la quale, secondo Sāy., si deve parimente intendere in senso allegorico, come la mente che a guisa di nave fa varcare lo spazio;[5] ma per quanto ingegnoso possa

---

[1] Sāy., Com. alla str. 1: « naciketā nāma kumāro vājaçravasena pitrā yamalokam prasthāpitaḥ san yamaṃ dṛṣṭvā prasādya punar apīmaṃ lokam ājagāma |

[2] Il veder ripetuta la parola e nel *Taitt. Br.* e nella *Kāṭh. Up.*, che parimente affermano essere il protagonista de' loro racconti un *kumāra* (giovinetto), mentre suffraga la prima ipotesi di Sāy., osta manifestamente alla seconda.

[3] Basti citare la glossa al v. I della str. 1 (yásmin vṛkṣé supalāçé devaiḥ sampibate yamáḥ |): « yacchatīti yama ādityaḥ |.... supalāçe vṛkṣa iva yasmiñ çobhane sthāne yama ādityo devaiḥ | dīvyantīti devā raçmayaḥ | taiḥ sampibate saṃgacchate ||

[4] « adhyavasāyātmakam īdṛçaṃ yaṃ ratham akaroḥ.... ».

[5] Com. alla str. 4: « nāvi nauvat taraṇasādhanāyāṃ buddhau samāhitaṃ samyag dhṛtam | ».

essere il commentatore esponendo il contenuto e di questa strofa e delle seguenti, lascia pur sempre adito al dubbio. [1]

Certamente la questione non è tale da potersi risolvere, se da fonti tuttora sconosciute altre notizie non vengano ad avvalorare le conclusioni di Sāy., e noi non ci fermeremo a discuterla, tanto più che indianisti ben altrimenti autorevoli non si curarono neanche di suscitarla. Fra questi l'Oldenberg, [2] annoverando il Sūktam in parola tra gli Ākhyāna-Hymnen o inni che racchiudono il germe delle posteriori leggende epiche, tacque della questione, e l'accennò appena il Wilson, [3] pubblicando nel 1888 una versione non molto attendibile dell'inno medesimo. Non si può tuttavia negare che la spiegazione tradizionale, riferita da Sāy., non sia abbastanza ingegnosa, ed inoltre, poichè non ci sono sufficienti ragioni per ripudiarla, nulla impedisce di accoglierla in attesa di una migliore.

La leggenda di Naciketas appare per la prima volta chiaramente delineata nel Taitt. Br. III, 11, 8, 1-6, [4] nella forma che segue: « Spontaneamente diè una volta *Vājaçravasa* tutto il suo avere [per un sacrificio]. Costui aveva un figlio per nome *Naciketas*. [Nell'animo di] lui, giovinetto ancora, penetrò, mentre si conducevano via le vacche destinate [ai brahmani] come compenso del sacrifizio, la fede [5] [nell'efficacia del sacri-

---

[1] Notevole è la citaz. del *Taitt. Br.* 3, 11, 8, 2, che Sāy. richiama a proposito delle varie fasi del viaggio.

[2] *Ākhyāna-Hymnen im Ṛgveda*, ZDMG, vol. 39, p. 79.

[3] *Ṛg-Veda Saṃhitā*, London 1888, vol. VI, pag. 362, n. 2.

[4] Secondo il Deussen, *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig 1897, p. 261 sg., la leggenda non si trovava in origine nel *Taitt. Br.*, nel quale fu inserita, ma nel secondo degli otto capitoli di un'opera rituale dei *Kaṭha*, scuola dell'Yajurveda nero, concernenti cinque speciali modi di preparare il fuoco sacrificale: *Agni Sāvitra*, *Nāciketa*, *Cāturhotra*, *Vaiçvasṛja* e *Āruṇa*. Nel trattare appunto della preparazione del fuoco Nāciketa, ne viene attribuita la rivelazione al venerando Naciketas, il quale a sua volta ne avrebbe ricevuto da Yama il segreto.

[5] Come ha dimostrato l'Oldenberg, ZDMG, vol. 50, p. 448 sg., la parola *çraddhā́* ha sempre una certa relazione col dono, specialmente della *dákṣiṇā*, e si deve intendere come la pia disposizione

ficio di ogni cosa posseduta], e disse [desideroso di compierlo]: « E me, padre, a chi mi darai? ». Così egli disse [insistendo] una seconda e una terza volta. Gli rispose il padre assalito [dall'ira per questo disprezzo de' suoi doni sacrificali]: « Al dio della morte ti dò ». — Terminato il sacrificio, gridò a lui una voce: « Gautama! Il figlio! ». Allora egli disse: « Vattene a casa del dio della morte, poiché al dio della morte ti ho dato ». Ma egli, continuò, sarà in viaggio quando tu arriverai, e dovrai quindi rimanere in casa sua tre notti senza mangiare. Dopo, se egli ti dimanda: 'Giovinetto! quante notti hai tu aspettato?' devi rispondergli: tre. Se ti chiede: 'Che hai mangiato la prima notte?' rispondigli: la tua progenie; 'che la seconda?' il tuo gregge; 'che la terza?' le tue buone opere ».[1] Quand'egli dunque arrivò presso di lui, il dio della morte era partito; ma esso aspettò tre notti senza mangiare nella casa di lui. Quindi lo incontrò il dio della morte e gli chiese: « Giovinetto! quante notti hai aspettato? » Egli rispose: « Tre ». « Che hai mangiato la prima notte? » « La tua progenie ». « Che la seconda? » « Il tuo gregge ». « Che la terza? » « Le tue buone opere ». Disse allora il dio della morte: « Onore

---

d'animo che spinge a donare, la fiducia del laico nel sacerdote sacrificatore, la quale si dimostra naturalmente coi doni, segnatamente di vacche. Nel nostro caso, mentre il padre « dakṣiṇāsu nīyamānāsu » prova col fatto la sua *çraddhā*, il figlio riconosce le manifestazioni di essa incomplete e caduche e si persuade che la *çraddhā* deve spingere a offrire qualcosa di più alto, onde interroga il padre: *kasmai māṃ dāsyasi*. Anche il Deussen, op. cit. p. 262, interpetra: « Glaube [an die Wirksamkeit des Allhabeopfers] ».

[1] La chiave di queste istruzioni, che senza commento apparirebbero strane, è riposta nelle str. 7 e 8 della Kāṭh. Up., nelle quali una voce divina ricorda a Yama i mali che incolgono a chi non riceva un brahmano coi dovuti onori ospitali: « Un brahmano ospite che entri in casa, è come il fuoco: porta l'acqua (pei piedi), o Vivasvantide, poichè così si giunge a placarlo. Speranze e promesse, compagnia [di amici], parole affettuose, operosità e buone opere, figli ed armenti, ogni cosa porta via il brahmano a quell'uomo nella cui casa abita senza aver mangiato ».

a te, venerando [Brahmano!] Scegliti un dono ». Egli disse: « Fammi tornar vivo da mio padre ». « Scegli un altro dono ». Egli disse: « Insegnami il modo di rendere inesauribili i sacrifici e le buone opere ». Allora esso gli insegnò quel *fuoco Nāciketa* per mezzo del quale i suoi sacrifici e le buone opere divenissero inesauribili (na ākṣīyete). [1] Non si esauriscono i sacrificî nè le buone opere di chi prepara il fuoco Nāciketa e di chi lo riconosce anche [mezzo a conseguire l' inesauribilità di quelle]. « Scegli ancora un terzo dono ». Allora egli disse : « Insegnami a evitare la seconda morte ». [2] Allora esso gli insegnò quel fuoco Nāciketa; con esso veramente egli si sottrasse alla seconda morte. Evita di divenire nuovamente preda della morte chi prepara il fuoco Nāciketa e chi lo riconosce anche [mezzo di non soggiacere nuovamente alla morte »].

Il veder ripetuto due volte lo stesso dono, consistente nella rivelazione di un potente fuoco sacrificale, che in omaggio a Naciketas prende nome da lui, indusse il Deussen a supporre non esser questa la versione originaria del racconto. [3] Il dotto indianista non crede che l' età in cui fiorirono i Brāhmaṇam fosse del tutto priva di pensieri filosofici, se non che questi non poterono trovar posto in siffatte opere per l'indole essenzialmente liturgica di esse. Tuttavia si può dimostrare che certe idee filosofiche penetrarono nei Brāhmaṇam, sebbene fossero svisate e contraffatte per asservirle allo scopo di esaltare il sacrificio e le prescrizioni rituali. Un esempio di tale travisamento vede il Deussen in questo racconto del Taitt. Br. Egli crede che come terzo dono non impartisse nuovamente Mṛtyu [4] al bra-

---

[1] S' intenda *durante la vita*, seguendo il Deussen, *Sechz. Up. d. Veda*, p. 262: « Nichtversiegung (*na kṣiti*, Wortspiel mit *naciketa*) der guten Werke (Nichtlässigwerden in denselben das ganze Leben durch). »

[2] V. pag. 31 sg.

[3] *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1894, Erst. Bd. Erst. Abteil., p. 176 sg.

[4] Mṛtyu = *la Morte*, il *dio della morte*, è un *alter ego* di Yama e come lui vien chiamato figlio di Vivasvant (*Kāṭh. Up.* I, 1, 7). Per una specie di sdoppiamento nella persona del dio, appare talvolta distinto da Yama, come nel succitato episodio del Ram., e vien immaginato ministro e seguace del re dei morti.

hmano le istruzioni sul modo di preparare il fuoco Nāciketa, ma gli additasse la via di conseguire l'unione coll'altissimo Brahma, come dice la Kāṭh. Up.[1] Poichè come nei tre desiderî, così nel loro appagamento, ci dev' essere necessariamente un crescendo. Ottenuta licenza di ritornare al padre e appreso il segreto di quel fuoco sacrificale che lo condurrà ai mondi celesti, Naciketas non è ancora contento,[2] poichè, consumato il frutto del sacrificio e delle buone opere, di nuovo lo attende il doloroso pellegrinaggio terreno che rifà capo alla morte. Egli vuol sapere il mezzo di sfuggire per sempre al saṃsāra, e questo non può esser nuovamente il fuoco Nāciketa, anche perchè è assurdo in-

[1] Nella quale confluiscono, senza giungere a compenetrarsi le une colle altre, le dottrine liturgiche dei Brāhmaṇam e quelle delle Upaniṣad, il che soccorre i sostenitori del carattere prebuddhistico del testo (V. pag. 34, n. 2). Se Naciketas infatti, come si afferma nel c. I, 1, 13-14, diviene partecipe dell'immortalità nei mondi celesti mediante il potente fuoco sacrificale che da lui prende il nome, perchè vuol poi sapere dal dio della morte in qual modo si perviene a quella beatifica unione col Brahma-ātmā la quale ha appunto per iscopo di evitare il ripetersi delle nascite e delle morti? Chi è immortale non è più soggetto alle vicende del saṃsāra. Ma la *Kāṭh. Up.* appartiene evidentemente a un periodo di transizione nel quale l'antica dottrina che stimava l'immortalità sommo dei beni e mezzo di conseguirla il rito sacrificale (V. p. 31 sg.), incomincia a impallidire dinanzi alla nuova, che ritiene, non più il sacrificio, ma l'unione col Brahma-ātmā, mezzo di valicare il pauroso oceano del saṃsāra. Nel bivio tra i due principî, la *Kāṭh. Up.* li accoglie ambedue, ma mostra di tenere in maggior conto la dottrina dell'Ātmā conferendole il posto più alto nella serie dei doni largiti a Naciketas dal dio della morte. Premesse queste considerazioni, non pare strano il *prāptavān asmi nityam* del c. I, 2, 10, che il Deussen, *Sechz. Up. d. Veda*, p. 278 propose di emendare in *prāptavān asmy anityam.*

[2] Sta in favore dell'ipotesi del Deussen questo invocare un riparo contro la seconda morte, pur avendo nel sacrificio il mezzo di conseguire i mondi celesti. Poichè per i più antichi Brāhmaṇam, secondo abbiamo esposto a pag. 31 sg., il sacrificio basta da solo a condurre all'immortalità e ripetuta preda della morte sono soltanto i negligenti del rito sacrificale.

segnare da capo quello ch' è già stato insegnato. Il terzo dono doveva consistere nel far palese all'asceta la dottrina dell'eterna liberazione nel senso delle Upaniṣad, ma il redattore del Br. svisò la narrazione per interesse liturgico, quasi a confutare le nuove teorie, dimostrando che il sacrificio suppliva a tutto e provvedeva ai più alti destini dell' uomo.

L' ipotesi del dotto indianista apparirà convalidata dal confronto colla versione della Kāṭh. Up., la quale, lungi dall' essere arida e impacciata, come quella del Taitt. Br., è densa di pensiero filosofico e acquista talvolta un impeto lirico degno di un grande poeta. Siccome la Kāṭh. Up. ripete in principio le stesse cose e quasi le stesse parole del Taitt. Br. e omette talvolta importanti particolari, come l' andata di Naciketas al regno di Yama, è evidente che intende riferirsi alla versione del Taitt. Br., supponendola nota al lettore. Questo suo rannodarsi a un testo dei *Kāṭha* è anzi l' unica ragione palese per cui la Kāṭh. Up. porta il suo nome.

Anche nella Kāṭh. Up. i primi due desiderî dell' asceta sono in tutto conformi a quelli espressi nel Taitt. Br., ma giunto al terzo dono, l' animo di Naciketas mira più in alto (I, 1, 20-29): « Quel dubbio, egli dice, per cui, morto l' uomo, alcuni dicono: costui esiste ancora, e altri: costui non esiste più, quello appunto vorrei penetrare istruito da te; questo dei tre doni è il terzo. » Ma Mṛtyu si schermisce: « Anche gli dei anticamente dubitarono a questo riguardo; non è cosa facile a conoscersi, l' argomento è sottile: scegli altro, Naciketas, non insistere, dispensami da questo dono ». « Anche dagli dei, ribatte l' asceta, fu dubitato su questo argomento, e tu dicesti, o Mṛtyu, che la cosa non è facile a conoscere, (ma poichè) non si può avere in ciò maestro pari a te, dono che eguagli cotesto non c' è ». Insiste il dio della morte: « Scegli figli e nepoti che vivano cento anni, molto gregge, elefanti, oro, cavalli, vasti terreni, e vivi tu stesso quanti autunni desideri. Scegli pure, se credi questo dono pari (all' altro in valore), ricchezze e lunga vita; sii grande sulla terra; io ti faccio partecipe di ogni cosa desiderata, o Naciketas. Esprimi a tuo talento tutte le voglie, comunque difficili a soddisfare in terra: ecco vaghe donzelle che suonano strumenti musicali sedendo in un cocchio, quali non si possono avere dagli uomini; fatti ser-

vire da loro, io te le dono, ma non chiedermi, Naciketas, della morte ». [1] Ma l'asceta non piega: « Le cure del dimani, o Mṛtyu, stremano l'innato vigore di tutti i sensi del mortale, e poca cosa è la vita, anche se tocca il limite estremo; tienti per te i tuoi carri, le tue danze, i tuoi canti! Non colla ricchezza si può soddisfare l'uomo; se ti guardammo in viso, potremo più continuare ad appetir le ricchezze? Vivremo quanto tu vuoi, ma solo quel dono da me si sceglie. Quale uomo intelligente, soggetto alla vecchiezza e alla morte, può compiacersi in questo basso mondo terreno di una vita anche lunghissima, se, dopo aver conosciuto la perenne giovinezza degli immortali, si ponga a meditare sulla (caducità delle) pompe, dei piaceri e delle gioie? Dicci quello che accade nella grande dipartita e su cui dubitano gli uomini; Naciketas non sceglie altro dono all'infuori di questo, che tenta di penetrare l'arcano ».

Così chiude il primo paragrafo: nel secondo e nel terzo il dio della morte, vinto dall'insistenza del magnanimo asceta, incomincia ad esporre la mistica dottrina del Brahma-ātmā, trattando prima dell'Ātmā in sè e per sè (metafisica), poi del suo incorporarsi nella materia, e da ultimo delle relazioni ch'esso ha coll'etica e lo *yoga* (psicologia, etica e mistica). Questo nel primo Adhyāya; nel secondo, che il Deussen ritiene assai posteriore al primo, Mṛtyu tratta prima dell'Ātmā come soggetto della conoscenza, poi delle manifestazioni di esso nel mondo e specialmente nell'uomo, e alla fine addita nuovamente lo *yoga* come via alla mèta più alta.

Questo basti della trattazione filosofica e veniamo alla terza redazione della leggenda, la quale, varcati i confini del medioevo indiano, decadde da quell'altezza che nella Kaṭh. Up. aveva raggiunta. Il MBh., la grande epopea dove a guisa di fiumi confluirono tutte le antiche e le moderne leggende, non trascurò di aggiungere alla corona de' suoi meravigliosi racconti anche quello di Naciketas, facendone argomento del cap. 71 del-

[1] L'Oldenberg, *Buddha*, pag. 59 sgg., ravvicina la tentazione del Buddha per opera di Māra, a quella di Naciketas per parte di Mṛtyu, ritenendo che la prima radice della leggenda buddhistica sia da ricercare appunto nella *Kāṭh. Up.*

l' *anuçāsanaparva.* [1] Il pensiero filosofico che sostiene e governa il racconto della Kāṭh. Up. è affatto scomparso dal MBh., che mira invece a esaltare il dono degli animali bovini, enumerando altresì i premî apparecchiati pei virtuosi donatori.

« Uddālaki aveva intrapreso una penitenza durante la quale il figlio Nāciketa lo serviva premuroso. Accadde che, avendo l'asceta dimenticato in riva al Gange, combustibile, erbe, fiori, una pentola di burro e dei cibi, mandò il figlio a prenderli. Ma il Gange avea tutto ingoiato, onde tornò Nāciketa a mani vuote, dicendo di non aver nulla veduto. Allora l'asceta Uddālaki, penetrato dalla stanchezza e tormentato dalla fame e dalla sete, fu preso dall'ira e disse: « Possa tu vedere Yama! ». Colpito dal fulmine di quella parola, cadde il giovinetto a terra privo di sensi, e il padre, subitamente pentito del proprio eccesso, passò in pianto il resto di quel giorno e la notte successiva, vegliando il corpo del figlio. Ed ecco che, come il grano appassito riprende vigore se irrorato dall' acqua, rinvenne Nāciketa sotto la pioggia delle lacrime paterne, quasi destandosi da un lungo sonno. Il suo corpo emanava divini profumi e ben conobbe il padre che le buone opere di lui gli aveano meritato l'ingresso ne'mondi celesti. Allora, interrogato, imprese il giovinetto il racconto del suo mirabile viaggio. Andato in Viçālā e accolto da Yama cogli onori ospitali, chiese gli fosse concesso il posto meritato nel regno dei morti, ma Yama gli spiegò che non a lungo sarebbe restato nella sua città, poichè il padre avea detto soltanto: « Possa tu vedere Yama! » e le sue parole si sarebbero avverate letteralmente.

Lo congedò quindi nel modo più cortese, invitandolo a formulare un desiderio, che sarebbe stato esaudito. Nāciketa scelse di vedere le sedi perfette dei beati e Yama lo fece salir seco sopra un fulgido carro, movendo verso i mondi celesti.

Palazzi di varie forme incrostati di gemme, fulgidi come la luna e alti parecchie centinaia di piani, si ergevano in quel paradiso. Boschi e laghetti luminosi come il sole, alberi fruttiferi, mucchi di cibi e di vesti, si vedevano tutto intorno, mentre scorrevano numerosi, fiumi di latte e di burro liquefatto.

---

[1] vv. 3443-3499.

Yama spiega a Nāciketa che siffatti fiumi son destinati ai donatori di latte, mentre le altre regioni celesti attendono i donatori di vacche. « Ma non il dono di esse vacche soltanto », prosegue il dio, « merita encomio, essendo altresì necessario che degna sia la persona beneficata e si ponga mente alla specie della vacca (profferta) e al tempo e modo del dono. Conosciuto il pregio relativo o delle vacche e dei brahmani (cui son destinate), allora sì che si deve donare! Il far le (debite) distinzioni tra esseri che (tutti egualmente) partecipano della (divina) natura del sole e del fuoco, è difficile ».[1] Minute sono le istruzioni che seguono, concernenti il *godānam*: il brahmano penitente è naturalmente le persona più degna del dono di animali bovini, e chi regala una vacca mansueta con un florido vitello, accompagnando il dono con un bel secchio di ottone, gode il cielo per tanti anni quanti la vacca ha peli. Il dono del toro addomesticato, atto al giogo, è equiparato a quello della vacca, ma è preferibile donare, o in tempo di carestia, o durante l'aratura, o per un sacrificio, o per la nascita di un figlio, o al maestro, o a scopo di allattare un fanciullo. Ma Nāciketa muove a Yama una ragionevole obiezione:

---

[1] Così almeno intendo il difficile çl. 30:

> na tv etāsāṃ dānamātram praçastam
> pātraṃ kālo goviçeṣo vidhiç ca |
> jñātvā deyaṃ vipragavāntaraṃ hi
> duḥkhaṃ jñātum pāvakādityabhūtam. ||

Se, come noi facciamo, si accoglie la lezione « vipragavāntaram » in luogo di « vipra gavāntaram », come legge l'ed. Bombayana del MBh., forse seguendo un' erronea trascrizione del composto, allora è ovvio trovare una corrispondenza tra *vipra* e *pāvaka* (sc. Agni), e tra *gava°* e *āditya*.

Che le vacche siano simili ai raggi del sole e partecipi della loro celeste natura in quanto apportano prosperità agli uomini, è ripetuto da Yama anche nella conclusione del suo discorso, nè può d'altra parte recar meraviglia che il brahmano sia detto partecipare della divina essenza di Agni, qualora si pensi che quegli è in terra l'esclusivo ministro del sacrificio come questi il celeste apportator dell'offerta dagli uomini agli dei, sì che l'uno integra e compie il divino ufficio dell'altro.

« Chi non ha vacche come va al cielo? ». Yama allora gli spiega che, non possedendo vacche, si può regalare panna che tenga luogo di vacca, con retta intenzione: per questa specie di donatori scorrono infatti quei fiumi di panna, simili a vacche tenere dei loro vitelli. Chi non ha panna, dia, invece di vacche, granelli di sesamo od acqua. Yama conclude che le vacche son simili in terra ai raggi del sole e procurano all'uomo ogni bene, perciò chi non le cura piomberà nell'inferno ».

Tralasciando altri particolari, che, come sempre nelle prescrizioni rituali, sono soverchiamente prolissi, affrettiamoci ormai alla mèta del lungo viaggio attraverso la letteratura indiana, al *Nāsiketopākhyānam*.

Ma prima di entrare in argomento, dobbiamo toccare di un'altra questione: dell'etimologia del nome *Naciketas*. La parola non ha forma costante; *Naciketas* leggono il Taitt. Br. e la Kāṭh. Up., *Nāciketa* il MBh. e il Vār. Pur., *Nāsiketa* e *Nāsiketu* il Nās.Upākh. Quanto alla prima forma, nota a buon diritto il Deussen [1] che il nome del fuoco rivelato da Yama al mitico asceta dovrebbe essere *Nāciketasa* e non *Nāciketa*, se fosse veramente un derivato di *Naciketas*, e solleva la questione se veramente quel fuoco sacrificale abbia preso il nome dall'asceta, o se piuttosto i due nomi, e del fuoco e dell'asceta, siano stati in origine l'uno dall'altro indipendenti e il Taitt. Br. abbia pel primo collegato tra loro il rito del *fuoco Nāciketa* colla leggenda del figlio di Vājaçravasa, indotto dall'assonanza dei nomi. Non è neanche improbabile che sotto questa contaminazione si nasconda un interesse liturgico, il quale consisterebbe nell'attribuire la rivelazione del *fuoco sacrificale Nāciketa* a un asceta leggendario noto e popolare nell'India, per accrescer venerazione e diffusione a questa specie di rito.

Se non che, considerando la stranezza dell'essere Yama fatto maestro di liturgia, un'altra ipotesi si affaccia alla mente, che cioè alla formazione del nome e della leggenda abbia contribuito l'inno X, 51 del ṚV. Argomento del Sūktam è la scoperta, fatta da Yama, di Agni (il fuoco), che se ne stava appiattato nelle acque e nelle piante. Varuṇa dice ad Agni

[1] *Sechz. Up. des Veda*, p. 263, n. 1.

(X, 51, 3): « táṃ tvā yamó *acikec* citrabhāno (Yama appunto ti ha scoperto, o sfolgorante). » E Agni, dopo avere spiegato la causa del suo nascondersi, conclude (str. 4): « etám árthaṃ *ná ciketa* ahám agníḥ ‖ (Io, Agni in persona, non intendo (prestarmi a) quell'ufficio) ». [1] Sebbene non siamo in grado di sapere come e quanto queste parole possano aver influito sulla formazione del nome e forse del mito di Naciketas, tuttavia l'essere Yama raffigurato anche qui come lo scopritore del fuoco, e la strana assonanza delle parole vediche col nome Naciketas, fermano l'attenzione dello studioso.

Nel MBh. e nel Vār. Pur. la parola si trasforma e diventa *Nāciketa*, epiteto del fuoco e non dell'asceta nell'originaria versione del Taitt. Br. e della Kāṭh.Up. Nel Nās.Upākh. l'alterazione è anche più profonda, poichè il nome compare ventisei volte sotto la forma di *Nāsiketa* e trentanove sotto quella di *Nāsiketu*. Su questa il poeta purāṇico ha indubbiamente fondato la storiella etimologica de' primi quattro capitoli, che costituisce la parte veramente originale del poemetto. L'anonimo autore, fantasticando sulla parola, dovette certo crederla derivata per contrazione da un primitivo *Nāsi(kā)ketu* [2] = *la cui caratteristica è il naso*, cioè *l'esser nato dal naso*, e sulla falsa etimologia costruì lo strano racconto che verremo fra poco esponendo. [3]

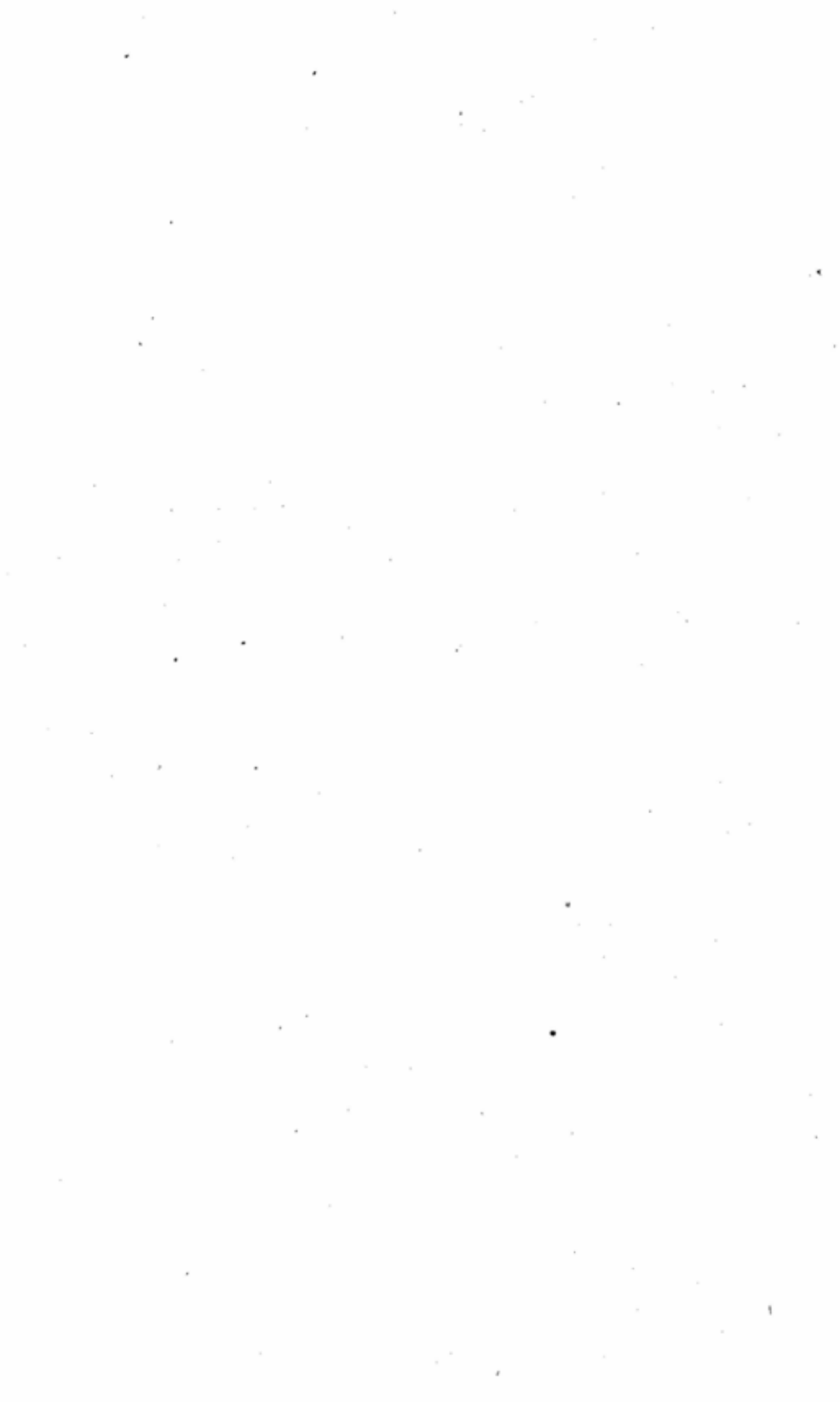
Dott. Ferdinando Belloni-Filippi.

(*Continua*).

---

[1] Sc. di portare agli dei le offerte sacrificali degli uomini, quasi messaggiero fra la terra e il cielo.

[2] Non altrimenti *Çvetaketu* = *che ha un segno di riconoscimento bianco, dalla bianca insegna. Kauṣ. Up. I, 1.*

[3] Il caso non è nuovo nella letteratura indiana. Nel solo MBh. le leggende etimologiche sono parecchie: quella di Uddālaka I, 3, 21-31; di Aṇīmāṇḍavya I, 107-108; di Çeṣa I, 36, 1-25 ed altre.

IL NÎTISÂRA DI KÂMANDAKI

(*Continuazione*)

CAPITOLO IX

1 (4397). — Quando il re sia assalito da un principe più potente di lui e non abbia altra via di scampo, deve, messo alle strette, volgersi alla pace e guadagnar tempo.

2, 3, 4. — Si annoverano sedici specie di trattati di pace dai periti in tal materia, e cioè: il *Kapâla*, l' *Upahâra*, il *Santâna*, il *Saṅgata*, l' *Upanyâsa*, il *Pratikâra*, il *Saṃyoga*, il *Puruṣântara*, l' *Adṛṣṭanara*, l' *Âdiṣta*, l' *Âtmâmiṣa*, l' *Upagraha*, il *Parikraya*, l' *Ucchinna*, il *Paradûṣaṇa* e il sedicesimo trattato noto sotto il nome di *Skandhopaneya*.

5 (1530). — Dicesi *Kapâla* [1] quel trattato che nasce dall'alleanza stretta soltanto tra (due principi) uguali (in potenza, senza che l' uno o l' altro sacrifichi del proprio). Si chiama invece *Upahâra* [2] il trattato che è stato conchiuso per cessione.

6 (6784). — Il trattato d'alleanza detto *Santâna* ha come caratteristica il dono (che uno dei principi fa all' altro) della propria figliuola. I dotti chiamano invece *Saṅgata* quel trattato che si fonda sull' amicizia.

---

[1] *Kapâla* vuol dire qui: mezza sfera, e nei due principi di ugual forza che s' alleano, l' A. vede quasi l'unione di due mezze sfere. Per formare il tutto, l' una non dà nè più nè meno dell' altra.

[2] *Upahâra* significa: offerta, dono, tributo.

7, 8 (5483, 5484). — Codesto trattato detto *Saṅgata* che durando tutta la vita, rendêndo comuni ricchezze e fini e non rompendosi per nessun motivo nè nella prospera nè nella ria fortuna, è per la sua eccellenza [1] simile all'oro; fu da altri dotti addimandato il trattato aureo.

9 (4566). — Il trattato che si conchiude a fine di raggiungere felicemente uno scopo comune, si chiama *Upanyâsa.*

10, 11 (4726, 4727). — Quando una delle parti dice tra sè: « costui sarà per rendermi ora il beneficio avuto prima da me » e conchiude il trattato, questo piglia il nome di *Pratîkâra.* E *Pratîkâra* pure si chiama l'alleanza (che un principe stringe con l'altro) come *Râma* con *Sugrîva*, argomentando: « io faccio ora a costui un beneficio, ed egli me lo renderà in seguito ».

12 (1407). — Si chiama *Saṃyoga* il trattato in cui si pigliano accordi riguardo ad una marcia; il trattato cioè in forza del quale (i due principi) proponendosi in tutto e per tutto lo stesso fine [2] imprendono una spedizione.

13 (1036). — È detto *Puruṣântara* quel trattato in cui (da una delle parti) vien fatta questa stipulazione: « decidano la mia controversia [3] due dei principali guerrieri nostri ».

14 (2672). — Dicesi invece *Adṛṣṭapuruṣa* il trattato in cui il nemico propone (al *Vijigîṣu*) questo patto: « voglio definire questa mia controversia con te solo (senza ricorrere alla mediazione di nessuno) ».

15 (5066). — I politici chiamano *Âdiṣṭa* il trattato in cui un nemico potente [4] accetta la pace a condizione che gli venga ceduta una parte del territorio.

[1] Leggo col Comm.: « *prakṛṣṭatvât* ».

[2] Leggo. « *ekârthaṃ samyag uddiçya yâtrâṃ ya°* ».

[3] Non mi pare necessario di accettare l'emendazione proposta dal Comm.: « *sadarthaḥ* » invece di « *madarthaḥ,* » la quale ultima lezione ricorre nello *çloka* 14: « *tvayaikena madîyârthaḥ.....* ». Inesatta è la definizione che ho data del *Puruṣântara* nel mio lavoro *Gl' Indiani e la loro Scienza Politica* pag. 106, però in quel punto invece di « rimettendola nel valore di due loro illustri campioni » leggi: « rimettendola all'arbitrio di due dei loro più autorevoli guerrieri ».

[4] Leggo col Comm.: « *ripur ûrjitaḥ* ».

16 (7329). — La pace ottenuta a prezzo del sacrificio del proprio esercito si chiama *Âtmâmiṣa*. La pace detta *Upagraha* si fa cedendo ogni cosa al nemico, per avere salva la vita.

17 (1951). — La pace comprata a prezzo di una parte o della metà [1] o di tutto intero il tesoro per salvare gli altri elementi dello Stato, si chiama *Parikraya*.

18 (4600). — *Ucchinna* è detta la pace acquistata con la cessione di feraci terre, e *Paradhûṣaṇa* [2] si chiama invece la pace che ti accorda il nemico dopo d'averti preso i frutti che hai ricavati da tutti i tuoi possessi.

19 (3958). — I politici danno il nome di *Skandhopaneya* a quel trattato in cui vien dato a testa [3] un determinato compenso.

20 (3944). — Ma tutti questi trattati di pace si riducono sostanzialmente a quattro: a quello che ha per fine il vicendevole aiuto, a quello fondato sull'amicizia, a quello stipulato per causa di parentela e a quello infine che impone una cessione.

21 (1348). — Secondo l'opinione nostra c'è un solo trattato di pace: quello che impone una cessione. Tutti gli altri, ad eccezione del trattato conchiuso per amicizia, sono suddivisioni del trattato che impone una cessione.

22 (502). — Poichè il potente che t'assale non torna mai indietro senza aver acquistato nulla, perciò non si conosce altro trattato all'infuori di quello che impone una cessione.

23-27 (4448). — Non bisogna allearsi ma muover guerra a queste venti persone: al fanciullo, al vecchio, all'invalido, al rejetto dai parenti, al pusillanime, al circondato da pusillanimi, all'avido, al circondato da avidi, al principe privo dell'affetto dei sudditi, al lussurioso, all'irresoluto, allo sprezzatore degli dei e dei brahmani, al perseguitato dal destino,

---

[1] Leggo col *Böhtlingk*: « *koṣâṅçenârdhakoçena sar°* ».

[2] Giusta emendazione proposta dal Comm. dell'errato « *paribhûṣaṇa* » del testo.

[3] Leggo col Comm.: « *skandhaskandhena* » (per ogni spalla) e mi par vedere una locuzione analoga alla nostra: a testa, per ogni capo, ec.

al fatalista, all' afflitto da carestia, al re che ha l'esercito pieno di magagne, a quello che si trova in sito sfavorevole, all' infestato da molti nemici, al principe che ha a sè contrario il tempo, a quello destituito di sincerità e di giustizia. Tutti costoro guerreggiati cadono tosto in balìa del nemico.

28 (4436). — Un re fanciullo non ha autorità, però i sudditi non vogliono combattere per lui: chi mai lotta in vantaggio di un altro che è incapace egli stesso a lottare?

29 (1223). — Il re vecchio e l' invalido, entrambi costoro, per mancare del potere che conferisce l' energia personale, sono indubbiamente [1] vilipesi dagli stessi loro parenti.

30 (7092). — Facile a sconfiggersi è poi quel re che sia ripudiato da tutti i parenti, perocchè costoro, guadagnati al tuo partito, lo accoppano.

31 (4595). — Il re timido per voler sempre scansare la lotta, precipita volontariamente in bassa fortuna; e così pure un principe valoroso quando sia circondato da soldati pusillanimi viene da costoro abbandonato quando ferve la mischia.

32 (5861). — I dipendenti non combattono per un condottiero avido che non li mette a parte del bottino, e parimenti i dipendenti avidi facendosi corrompere dai doni apprestano la rovina (del loro signore).

33 (6802). — Un principe che non abbia sudditi devoti viene da questi lasciato solo a combattere. Il re poi che sia soverchiamente attaccato [2] ai piaceri del senso offre (all'avversario) facile modo di assalto.

34 (330). — Il re diventa odioso ai suoi consiglieri quando nel consiglio ha i pareri più svariati, però nel bisogno gli diventano indifferenti per causa di quella sua incostanza di opinioni.

35 (6754). — I re sprezzatori degli dei e dei brahmani, ovvero perseguitati da un destino avverso (effetto delle loro inique azioni commesse in un' altra esistenza), di per sè periscono per la fatale forza delle loro iniquità. [3]

---

[1] Si legga: « *asaṃçayam* ».
[2] Leggo col Comm.: « *viṣayeṣvatisaktimân* ».
[3] Leggo col Comm.: « *sadâ 'dharma°* ».

36 (6870). — Il re fatalista pensando tra sè: « il fato invero è causa del felice e dell'infelice esito di ogni impresa », non si muove mai (per agire).

37 (2872). — Un re afflitto dalla mancanza di viveri, di per sè rovina; nè può poi sostenere una lotta il principe che abbia [1] l'esercito bacato.

38 (200). — Anche da un piccolo nemico viene battuto il re che si trovi in sito sfavorevole: nell'acqua un coccodrillo riesce, quantunque assai più piccolo, a tirar giù un grosso elefante.

39 (4426). — Il principe che abbia molti nemici, perplesso al pari di un colombo in mezzo ai falconi, per quella via per cui va per quella trova subito la morte.

40 (22). — Il principe che sceglie un momento a sè sfavorevole (per appiccare la zuffa) non tarda [2] ad essere sconfitto da chi combatte a tempo opportuno, a quel modo stesso che la cornacchia, priva di vista la notte, resta sopraffatta dal gufo (che di notte vede).

41 (6721). — Un principe non deve mai allearsi con chi è destituito di veracità e di virtù, perocchè un siffatto uomo a dispetto d'ogni patto, per la sua disonestà, fa il voltafaccia alla prima occasione.

42 (6740). — Sette sono gli uomini con cui si consiglia di stringere lega: il veridico, il nobile, il giusto, l'ignobile, l'intimamente legato coi fratelli, il potente, il vincitore di molte battaglie. [3]

43 (6746). — Chi lealmente si è alleato con te, per non venir meno alla parola, non ti tradisce. [4] Del pari l'uomo di nobile sentire, pur se la vita è in pericolo, certo non smentisce mai sè stesso.

44 (3146). — Tutti prendono le armi in favore d'un principe giusto che venga assalito. Difficile a sconfiggersi è un mo-

[1] Leggo col *Böhtlingk*: « *balavyasanayuktasya* ».

[2] Leggo col Comm.: « *akâlayuktastvacirâd ha°* ».

[3] Nel primo verso leggo col *Böhtlingk*: « *satyâryau dhârmiko 'nâryo bhrâtṛsaṅghâtavân balî* »

[4] Mi attengo alla lezione del testo. Il *Böhtlingk* legge: « *satyo 'nupâlayan satyaṃ sandhito....* ».

narca equo, (protetto com' egli è) dall' affetto dei suoi sudditi e dalla sua giustizia. [1]

45 (6816). — L' alleanza deve contrarsi pure con un ignobile (più forte di te), perocchè costui assalendoti ti stermina e al pari del figlio di *Reṇukâ* [2] non si arresta nemmeno alle tue radici (ma ti distrugge dalle fondamenta).

46 (6678). — Come un bambu ben compatto, solido e circondato di spine non si può rompere, così pure un principe che sia strettamente legato coi propri fratelli.

47 (6843). — Non si conosce scampo per chi, pur facendo ogni sforzo, venga assalito da un nemico più potente come la gazzella dal leone.

48 (1153). — Il leone per poco che stenda la sua zampa, è capace d' offendere un elefante furioso; ond' è che chi è sollecito del proprio bene deve allearsi col potente.

49 (4408). Non c' è esempio che altri abbia mai affermato doversi combattere col nemico più forte: la nuvola non si avanza mai contro il vento.

50 (4411). — Come le fiumane non vanno a ritroso, così pure i felici successi non si ritraggono da coloro che s' inchinano dinanzi al più forte e che sanno spiegare la loro energia a tempo debito.

51 (2338). — In ogni luogo e in ogni tempo chiunque resta sopraffatto dalla fulgida gloria di quel prence che, al pari del figlio di *Jamadagni*, è riuscito vincitore in diverse battaglie.

52 (831). — Chi giunge ad allearsi con un principe che ha vinto molte battaglie, per mezzo del prestigio di costui ha tosto ragione dei propri nemici.

53 (3242). — Il principe prudente, ad onta di qualunque alleanza, non si fidi mai di nessuno: nell' età antica *Indra* ammazzò *Vṛtra* sebbene gli avesse giurato di non offenderlo.

54. — Per la sete di un regno il figlio ed anche il pa-

[1] Da preferire alla lezione del testo: « prajânurâgádharmâcca » è quella del *Böhtlingk*: « *prajânurâgâddh°* ».

[2] Cioè *Paraçurâma* che sdegnato per l' uccisione del padre, sterminò, per vendicarsi, tutta la razza degli *kṣatriya*.

dre di vile sentire [1] ti diventa nemico: perciò dicono che la condotta di un re deve essere diversa da quella degli altri uomini.

55 (501). — Quando un potente dia l'assalto, bisogna strenuamente difendersi nella propria fortezza ed invitare uno più potente dell'assalitore per essere liberato.

56 (1222). — *Bhâradvâja* afferma che quando altri può fare a fidanza con la propria energia, gli è lecito attaccare un nemico più grosso al pari del leone che attacca l'elefante.

57 (1432). — Un solo leone sgomina una frotta di mille elefanti; [2] però quando altri sente sè stesso superiore (in coraggio al nemico), deve come un leone piombargli addosso.

58. — Chi con un piccolo esercito assaltando strenuamente un nemico più grosso riesce a sconfiggerlo, vede dalla prestanza sua resi soggetti da ogni parte gli altri avversari. [3]

59 (6817). — Bisogna vivere in pace con un nemico pari a te in forza, (chè con un tal nemico) dubbia è la vittoria in battaglia e *Bṛhaspati* ha detto che non si deve imprendere mai nulla di dubbioso.

60. — Il principe che desidera prosperare fino all'estremo limite della prosperità, [4] deve quaggiù vivere in pace con chi ha forze uguali alle sue: certo il cozzar che fanno con ugual violenza due pentole d'argilla cruda, produce la rottura dell'una e dell'altra.

61 (3661). — Spesso combattendo periscono entrambi gli avversari: forse che *Sunda* ed *Upasunda* essendo di forze pari, non si ammazzarono l'un l'altro?

---

[1] Inaccettabile è la variante che suggerisce il Comm. « *râjyâliḍhaḥ* » interpretata da lui con le parole: « *râjyalakṣmyâ 'laṅkṛtaḥ* », perocchè non si può separare lo *çloka* 54 dal 53. Il re non deve fidarsi di nessuno, dice il distico 53; nemmeno del figlio e del padre soggiunge il distico 54; e sebbene una tal diffidenza sarebbe biasimevole negli altri uomini è invece senno e prudenza in un re, chè i precetti morali che valgono per l'universale non si applicano al re.

[2] Leggo col *Böhtlingk*: « *dantinâm* » invece di « *dantinaḥ* ».

[3] Leggo col Comm.: « *alpasainyasya* » invece di « *hi sasainyasya* » e nel secondo verso « *pratâpasiddhâḥ* » invece dell'errata lezione « *pratâpasiddhau* ».

[4] Leggo col Comm.: « *âsampravṛddheḥ abhivṛddhikâmaḥ* ».

62. — Sopraggiunto un guasto in te devi far pace pure col nemico debolissimo, chè altrimenti questi, piombando (sulla parte tua vulnerabile) come una goccia d'acqua sulla ferita, ti procura dolore. [1]

63. — Se il debole non accetta la pace che tu gli proponi vuol dire che egli ha un motivo non dubbio per far ciò, ond'è che tu vedendolo fiducioso (e senza sospetto) devi colpirlo senza pietà. [2]

64. — Avendo tu fatto pace con un principe più potente e prendendo della sua persona ogni possibile cura, egli deve essere da te obbedito in modo che ti abbia fiducia. [3]

65 (6198). — Chi è giunto ad ispirar fiducia (nel proprio nemico) sia sempre guardingo, non tradisca la propria intenzione nè col volto nè co' gesti e (intanto) fornisca quel che deve essere fornito.

66 (6196). — Ispirando fiducia guadagnamo gli amici, ispirando fiducia raggiungiamo il nostro intento: ispirando fiducia potè il re degli dei ammazzare il feto di *Diti*.

67. — Dopo esserti inteso col principe ereditario o con la persona che ha massima autorità nello Stato di un tuo nemico di cui grande è la fermezza d'animo, suscita nell'interno dei suoi paesi la ribellione. [4]

68. — Con vistosi doni e con lettere composte da te stesso, procura di corrompere l'animo del primo ministro.

69. — Quando tu prudente riesca a corrompere il primo ministro di un tuo nemico pur formidabile, questi perde ogni

---

[1] Errata è la lezione del testo, però accetto le varianti suggerite dal Comm.: « *atihîno 'pi sandheyaḥ* » invece di « *vihîno 'pi susandho 'pi* », « *âgate* » invece di « *âgataḥ* », « *hi manaḥ* » in luogo di « *himavat* » e « *kṣate* » in luogo di « *kṣitau* ».

[2] Errata anche qui è la lezione del testo, però leggo col Comm. nel primo emistichio: « *hinaḥ cet sandhiṃ na gacchet* » e nel secondo verso: « *âlakṣya* » invece di « *âlabhya* » e « *atiniṣṭhuram* » in luogo di « *taṃ gataspṛhaḥ* ».

[3] Anche qui mi attengo al Comm.: « *tam anu pratiyatnavân* » invece di « *tam praviçya pratâpavân* » e « *tathâsavanugan°* » invece di « *tathâ sâdhvanugan°* ».

[4] Leggo col Comm: « *antaḥprakopam* » invece di « *tataḥ pra°* ».

credito tra i suoi partigiani e versando in tale condizione non può più intraprendere nulla. [1]

70. — Avendo preso accordi coi ministri del nemico, interrompi ogni impresa che egli (mediti contro di te), ovvero corrompendo il medico di lui procura che questi lo spacci somministrandogli del veleno. [2]

71. — Con ogni industria suscita lo sdegno alle spalle del tuo nemico; quindi valendoti di questa ira che lo insidia e secondandola, procura la rovina di lui. [3]

72. — Fa' fare predizione d'imminenti disastri pel tuo nemico da spie che han preso stanza nel regno di lui e che, forniti dei segni caratteristici dei negromanti, professano l'astro logia. [4]

73. — Considerando i danni (d'una guerra): [5] perdite di uomini e di danari, fatiche, uccisioni e via dicendo, se ben sai riconoscere dove è il tuo vantaggio, anteporrai (a quella) un qualche sacrifizio (di danari, di territorio o di altro), chè dalla guerra si traggono danni (innumerevoli).

74. — Certo [6] un sol minuto (in guerra basta) per farti perdere vita, esercito, amici, sostanze, senza dire che sei costretto a vedere questi beni ripetutamente in pericolo; però l'uomo prudente si guardi dall'essere soverchiamente bellicoso.

---

[1] Leggi nel primo emistichio del secondo verso: « *svapakṣe 'riçvâsaṃ yâti* ».

[2] Anche qui mi valgo del Comm. per emendare l'errata lezione del testo. Leggo quindi nel secondo emistichio del primo verso: « *tadârambhaṃ çamaṃ nayet* » invece di « *tadavasthaṃ samunnayet* ».

[3] Nell'ultimo emistichio leggo: « *anusṛtya pradharṣayet* ». « *Anusṛtya* » è congettura mia che sostituisco all'errato « *anusmṛtya* » del testo. « *Pradharṣaget* » è variante suggerita dal Comm.

[4] Leggo col Comm.: « *taddeçakṛtasaṃvâsaiḥ* », invece di « *uddeçakṛ°* » del testo e del pari antepongo la lezione del Comm.: « *siddhalakṣaṇaiḥ* » a quella del testo « *sâdhula°* ».

[5] Leggi nel primo verso: « *°doṣavyapekṣayâve°* ».

[6] Leggo col Comm. nel secondo emistichio « *bhavantyeva nimesa°* ».

75 (7151). — Quale uomo che abbia fior di senno vorrebbe mai esporre in battaglia all'altalena del periglio l'amico, la sostanza, il regno, la propria vita, la propria gloria?

76. — Se assalito tu desiderassi far la pace, valendoti dei tre spedienti chiamati *sâma*, *pradâna* e *vibhedana*, adoperati come si conviene a fine di arrestare le truppe dell'assalitore che, violata la pace, si avanzano verso il confine.[1]

77. — Avendo provveduto ad una valida difesa, facendo scorrerie con l'esercito ben compatto, procura con tenacia molestia al nemico, affinchè egli trovandosi molto angustiato conchiuda con te la pace: il « ferro rovente si fonde con l'altro ferro rovente ».[2]

78. — Così appunto gli antichissimi saggi, che più degli altri furono esperti in materia di trattati, esposero ciò che si attiene alla pace; però tu tieni con la forza disciplinato il principe (nemico riluttante alla pace), non perdendo mai di vista nè le cose gravi, nè le leggiere.[3]

Qui finisce il nono capitolo del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: « le varie specie di trattati di pace ».

---

[1] Nel secondo emistichio leggo col Commento « *saṃsthâpayet* ».

Il *sâma* è il mezzo di placare il nemico con lusinghe e dolci parole.

Sotto il nome di *pradâna* si vuol designare un dono, una cessione che si fa spontaneamente al nemico.

Il *vibhedana* consiste nel portar lo screzio nel campo dell'avversario a fine d'indebolirlo.

[2] Mi attengo all'interpretazione suggerita dal Comm. e leggo nell'ultimo emistichio: « *sandhânam upaiti* » invece di « *santâpam upaiti* ». Notisi che la radice *tap* al *causativo* vuol dire tanto *scaldare* quanto *procurar molestia, affliggere;* indi il paragone col metallo rovente che si fonde e si salda con l'altro metallo parimenti rovente.

[3] L'ultimo verso è guasto nel testo, e mi sono attenuto, in mancanza di meglio, alla lezione del Comm. che pur mi sembra stiracchiata ed oscura: « *balât tad enaṃ vinayen nareçvaraṃ samîkṣya kâryaṃ guru cetarad dvidhâ* ».

CAPITOLO DECIMO

1. — La guerra nasce tra gli uomini quando essi vinti dallo sdegno e ardendo d'ira cercano di nuocersi a vicenda.

2 (898). — Un principe deve intraprendere una guerra quando cerca il proprio innalzamento ovvero quando il nemico l'opprime; l'intraprenda però sempre che abbia a sè favorevoli e luogo e tempo e sia dotato d'un forte esercito.

3. — La rapina del regno, di una donna, di una fortezza,[1] di una provincia, del carriaggio, del tesoro, la jattanza, la presunzione, il guasto del paese;

4. — l'ostacolo (al conseguimento) della retta cognizione, dell'utile, del giusto e (all'esercizio) dei poteri regi,[2] il fato (come conseguenza di azioni commesse in altra esistenza), l'interesse di un amico, il disprezzo, la rovina dei congiunti;

5. — l'impedimento a beneficare le creature, la subornazione nella sfera politica, il concorso nello stesso scopo, sono tutte cause della guerra.

6. — Dicono i politici esperti nel prendere buoni provvedimenti che se tu, dominando te stesso,[3] cedi il regno, o la

---

[1] Traduco la parola *sthâna* con *fortezza* fondandomi sul passo del *Nîtisâra* VIII, 54. Però mi allontano dal *Böhtlingk* che dà a *sthâna* il significato di *Stellung, Rang, Würde* (v. Diz. P. sotto la parola sthâna, rub. k), e dal Comm. che chiosa: *sthânaṃ janapâdâdi.*

[2] Come si vedrà in seguito (XV, 32), i poteri regi sono tre: consiglio (*mantra*) ossia l'arte di sapersi guidare rettamente, maestà (*prabhâva*) ossia il prestigio che deriva dal possesso di un pingue tesoro e di un esercito gagliardo, e finalmente energia (*utsâha*).

[3] Correggi nel secondo emistichio l'errato « *madena* » in « *damena* ».

donna o la fortezza o la provincia che t'è stata sottratta, la guerra resta soffocata (in sul suo nascere).

7. — La stessa acquiescenza è mezzo di soffocare una guerra nata per l'ostacolo che altri frappone (al conseguimento) di un tuo utile o (all'esercizio) di una pia azione. Se la guerra è dovuta al guasto dato al tuo paese, falla cessare usando la rappresaglia.

8. — Se la guerra scoppiò perchè ti fu rapito il carriaggio o si cercò d'impedirti l'acquisto della retta cognizione o l'esercizio dei poteri regi, e tu falla finire rinunziando all'oggetto della contesa, pazientando e dissimulando. [1]

9. — In una guerra sorta per cagione dei tuoi amici nella quale però il torto e la malizia sono (da parte) di costoro, ti convien dissimulare; invece fa' getto pure della vita in pro degli amici bene intenzionati. [2]

10. — Se il disprezzo ha dato causa alla guerra, tu quietala (rispondendo al disprezzo) con l'ossequio; e in un conflitto originatosi per la presunzione (del tuo nemico), il miglior mezzo (di conciliazione) è l'inchino preceduto da parole di lusinga.

11. — Un principe valoroso deve poi soffocare una guerra nata per causa della rovina dei parenti, o nascondendo (la jattura patita), o adoperando mezzi (atti a sedare il nemico), o avvalendosi di arti magiche (capaci di placar l'ira dell'avversario o di attirare su di lui la pazzia, la morte e via dicendo). [3]

---

[1] Leggo col Comm. nel terzo emistichio: « *çamastadarthatyâgena* ». Mantengo ferma nel primo emistichio la lezione « *yânâpahâra°* » del testo, perchè la variante suggerita dal Comm.: « *dhanapa°* » non mi sembra opportuna, parlandosi del *dhanâpahâra* nello *çloka* 13 e ripugnando l'ammettere una tautologia nel testo.

[2] Correggi nel terzo emistichio l'errato: « âtmavânmitra° » in « âtmavanmitra° ».

[3] Manca il primo verso nel testo, ciò che ha portato una contaminazione tra gli *çloka* successivi, in quanto che il primo verso di un *çloka* successivo è diventato il secondo dello *çloka* antece-

12. — Se la guerra è nata perchè altri con te mira al conseguimento d' una stessa cosa, tu con accortezza rinunzia alla cosa per quel tanto che sia necessario ad evitarti molestie. [1]

13. — Se guerreggi perchè ti fu rapita ricchezza, cessa dal fare contrasto (e poni termine alla guerra avvisando) che questa a volte suole apportare agli uomini la rovina di tutto. [2]

14. — Procura di far cessare una guerra che hai da sopportare con molti popoli, seminando tra costoro lo screzio fomentato dalla cupidigia, e adoperando i mezzi conciliativi della lusinga, del dono e via dicendo. [3]

15. — Dominando te stesso fa' di toccar la fine di quella guerra nata perchè ti si volle impedire di beneficare le creature. [4] A detta dei saggi poi una guerra voluta dal fato non finisce se non per volere del fato stesso.

16-17*a* (7000). — Adoperando uno degli spedienti politici, poni termine alla guerra cui diede origine lo scompiglio della tua sfera politica.

I maestri esperti nel distinguere le specie d' inimicizia, dicono che questa ha cinque forme, secondo che nasce 1° da ri-

---

dente, ed il secondo verso di ogni singolo *çloka* ha preso il posto del primo.

Il Comm. è giunto ad estricare un siffatto viluppo, però a lui attenendoci leggiamo lo çloka 11 nel modo che segue:

rahasyena prayogeṇa rahasyakaraṇena vâ |
vigrahaṃ nâçayed viro bandhunâçasamudbhavam ‖

[1] Leggasi così lo *çloka* 12:

yena pîḍâ na jâyeta tâdṛçaṃ suvicakṣaṇaḥ |
kuryâd arthaparityâgam ekârthâbhiniveçaje ‖

[2] Leggo emendando con la scorta del Comm.:

dhanâpahârajâte tu virodhaṃ na samâcaret |
kadâcid vigrahe puṅsâṃ sarvanâçaḥ tu jâyate ‖

[3] Leggo col Comm.:

mahâjanasamutpannam bhedena praçamaṃ nayet |
tṛṣṇopanyâsayuktena sâmadânâdikena ca ‖.

[4] Correggi il primo verso nel modo che segue:

« *bhûtânugrahavicchedajâtasyântaṃ vrajed vaçî* ».

valità naturale, 2° per questione di proprietà, 3° o di donne, 4° o di parole, [1] 5° o finalmente per causa di offese.

17*b*-18. — Il figlio di *Bahudantî* [2] disse che ci sono quattro specie d'inimicizia: 1° quella nata perchè ti si assalta il territorio, 2° quella sorta dall' ostacolo che si vuol frapporre (all'esercizio) dei tuoi poteri regi, 3° quella originatasi dalla immediata vicinanza dei confini, 4° e finalmente quella causata dallo scompiglio introdotto nella tua sfera politica.

19*a*. — La scuola che s'intitola da *Manu* stima che ci sono due specie d'inimicizia: quella (ereditaria nella) famiglia e quella prodotta da un' offesa.

19*b*-23*a*. — Non imprendere mai queste sedici specie di guerra: 1° quella che ha un piccolo vantaggio, 2° o nessun vantaggio, 3° o un vantaggio dubbioso, 4° quella che ti apporta disastri nel presente, 5° quella che non ha nessuna utilità per l' avvenire, 6° quella contro un nemico di cui ignori le forze, 7° o contro un perfido ad onta che tu vi sia incitato con acclamazioni, [3] 8° quella in vantaggio d' un altro, 9° o per cagion di donne, 10° o che tira troppo in lungo, 11° o diretta contro i brahmani, 12° quella intrapresa in stagione sfavorevole, 13° o contro un nemico favorito dal fato, 14° o contro chi ha un alleato orgoglioso [4] del proprio esercito, 15° quella che per il presente ti apporta un vantaggio ma è priva di frutto per l' avvenire, 16° quella finalmente che è vantaggiosa per l'avvenire e priva di frutto per il presente.

---

[1] La lezione errata del testo « *vâjñâtam* » viene dal Comm. emendata in «*cârajam* ». Ma indubitatamente preferibile è l'emendazione del *Böhtlingk* « *vâgjâtam* » fondata sul passo analogo del MBh. XII, 139, 42; però ad essa mi attengo.

[2] Nome proprio di un antico maestro di politica. Il Comm. legge invece: « *valgudantîsuta* » e sostiene che è un soprannome del dio *Indra*. Notisi che entrambi questi nomi non ricorrono altrove nella letteratura indiana fin qui conosciuta.

[3] Leggo col Comm.: « *stobhitah* ». Volendo mantenere la lezione del testo « *stambhitah* », si tradurrà: « ad onta che tu abbi saldi appoggi ».

[4] Correggasi l' errato: « *baloddhṛta°* » in « *baloddhata°* ».

23*b*. — Un principe saggio intraprenderà quella guerra che non presenta nessun svantaggio nè per il presente nè per l'avvenire.

24. — Bisogna fermarsi col pensiero su tutte quelle azioni che non presentano svantaggi nè per il presente nè per l'avvenire, chè a queste volgendosi non s'incorre mai nel biasimo. [1]

25. — Il saggio deve compiere quell'azione onesta che gli procaccia l'acquisto del mondo di qua e del mondo di là, nè mai sedotto da un meschino vantaggio (nel mondo di qua) rinunzierà all'acquisto dell'altro mondo.

26. — Poichè la legge sacra che è la suprema norma, dice: « scansate da lontano chi opera in modo da precludersi il cielo », debbesi perciò indubbiamente seguire il sentiero della virtù. [2]

27. — Quando il principe prudente sia convinto che il proprio esercito è baldo e florido e quello dell'avversario tutto l'opposto, dichiari allora la guerra. [3]

28. — Quando rigoglio e fedeltà fioriscono nella sfera dei tuoi sudditi ed in quella del nemico vedi il rovescio, dichiara allora la guerra.

29 (4614). — Triplice è il frutto [4] della guerra: territorio, alleato ed oro: quando cotesto triplice guadagno sia per venire con certezza, debbesi allora fare la guerra.

30 (2176). — Prezioso è l'oro, più prezioso un alleato, ma più di un alleato vale un territorio, più di questo è da stimare l'insieme dei poteri regi, e più dei poteri regi son da stimare parenti ed amici.

31. — Contro un nemico che è in tutto e per tutto uguale a te in prosperità, adopera con scaltrezza tutti gli spedienti (per vincerlo); e contro di lui si consiglia di far uso anche della forza purchè a questa vadano congiunti gli altri spedienti ben saldi e compatti.

---

[1] Correggo nell'ultimo emistichio l'errato: « *naiva vâcyatâm* » in « *naiti vâ°* ».

[2] Leggo: « *sâdhu kalyâṇam âcaret* » e considero « *sâdhu* » come avverbio.

[3] Cf. M. VII, 171.

[4] Leggo col *Böhtlingk*: « *phalatrayam* » invece di « *phalaṃ trayam* ».

32 (864). — Il principe prudente deve porre in opera ogni spediente per troncare la guerra sopravvenuta. Poichè la vittoria non arride sempre, non bisogna mai cozzar col nemico precipitosamente.

33 (6844). — Se vieni assalito da uno più gagliardo di te e desideri che Fortuna mai ti venga meno, assumi la natura del giunco, mai quella del serpente.

34 (6845). — Chi sa assumere la natura del giunco raggiunge a poco a poco una grande prosperità; ma chi invece nella sua condotta imita il serpente si procaccia niente altro che la morte.

35. — Il re prudente standosene come ebbro e distratto, postosi nella posizione adatta a spiccare il salto [1] e (repentinamente) saltando come il leone, addenti (la preda) che non gli può più sfuggire.

36 (1957). — L'uomo accorto ritirando le membra come la testuggine sopporta pure la percossa, ma venuto il momento opportuno si erge su come un serpente spietato.

37 (1706). — A seconda delle occasioni bisogna saper essere tollerante come un monte, intollerante come il fuoco e magari saper portare i nemici sulle spalle rivolgendo loro parole affettuose.

38. — Diportandoti benignamente come persona amica e tosto penetrando nel cuore del tuo avversario, levati su al momento propizio e con quelle dita che si chiamano *arte politica*, afferra con violenza la dea Fortuna per la chioma.

39 (1843). — Dicono che assai arduo è a vincersi il nemico di nobile stirpe, veridico, di segnalato valore, fermo, grato, costante, gagliardo, liberalissimo e pietoso verso chi ricorre a lui.

40 (750). — La falsità, la crudezza, l'ingratitudine, la viltà, la trascuratezza, l'indolenza, la debolezza d'animo, il fatuo orgoglio, l'eccessiva irresolutezza, le donne, i dadi ecc., sono la rovina della prosperità.

41. — Il principe prudente, dotato dei tre poteri regi, deve quindi, aspirando alla vittoria, attaccare senza esitanza un ne-

---

[1] Leggo: « *kramaprâpto* » invece di « *kramaprâpte* ». Potrebbesi anche congetturare: « *kâle prâpte* ».

mico bruttato da simili mende. Altrimenti facendo, è opinione dei saggi, che egli danneggia sè stesso.

42. — Un re adunque che desideri elevare la dignità reale, prescelga il sentiero della guerra dopo aver bene esaminato, con quegli occhi che si chiamano *le spie*, tutto ciò che succede nella sua sfera politica, e con alacrità costante procuri di raggiungere il suo fine.

Qui finisce il decimo capitolo del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: « le varie specie di guerre ».

CAPITOLO UNDECIMO

1. — Si chiama marcia (o spedizione) militare quella che intraprende un principe bellicoso il quale, avendo un fortissimo esercito e i sudditi virtuosi, aspira alla vittoria.

2. — I periti strateghi distinguono cinque specie di spedizioni militari: l'aggressiva (*vigṛhya*), quella che si fa dopo aver preso accordi (*sandhâya*), quella intrapresa insieme con altri (*sambhûya*), quella suggerita dall'affetto (sopravvenuto) pel nemico [*prasaṅgataḥ*] e finalmente quella che si fa non curando (più il nemico messo in rotta e rivolgendo le armi contro gli alleati di costui) [*upekṣâ*].

3. — I maestri esperti nel riconoscere le (varie specie di) spedizioni, dicono che allora ha luogo la marcia aggressiva quando (il principe da solo), va con violenza all'attacco di tutti i reggimenti del nemico.

4. — Ed è detta pure marcia aggressiva l'assalto che con impeto da ogni parte (il principe) dà coi propri amici a tutti gli alleati del nemico.

5. — Quella spedizione cui il principe avido di vittoria e desideroso di raggiungere il frutto (dei suoi sforzi), intraprende [1] contro un altro nemico dopo di aver preso accordi col

[1] Leggasi nel primo emistichio: « *sandhâyânyatra yad yânam* ».

nemico *Pârṣṇigrâha;* [1] questa spedizione appunto è chiamata *sandhâyagamanam* (o *sandhâyayânam*).

6. — Si ha la spedizione *sambhûyagamanam* quando (il principe) unendosi coi suoi vassalli pronti a combattere e dotati di potenza e di onestà, si avvia contro un nemico.

7. — *Sambhûyayânam* pure è chiamata quella spedizione che due principi, come *Hanûmat* e *Sûrya,* intraprendono (uniti e concordi) quando vedono imminente la rovina degli elementi costitutivi dei loro Stati. [2]

8. — Una terza specie di *sambhûyâgamanam* è quella in cui si marcia contro il nemico per vincerlo, avvalendosi di (alleati) deboli (tirati dalla parte propria) con la promessa di una ricompensa.

9. — È detta *prasaṅgayânam* quella spedizione in cui il principe che marcia contro uno, per l'affetto (natogli per costui), si avvia contro un altro. *Çalya* offre un esempio di tale spedizione. [3]

10. — Si chiama *upekṣâyânam* la spedizione di quel principe potente che andato contro un nemico e vedendo manifesta la vittoria, non si cura più di lui e si avvia contro gli altri avversari alleati del primo.

11. — *Dhanañjaya* si valse appunto di questa specie di spedizione, però rinunziando a perseguitare i *Nivâtakavaca* (che aveva messo in fuga), sterminò gli abitanti di *Hiraṇyapura* (alleati dei primi). [4]

12. — Donne, vino, caccia, dadi e le molteplici sventure volute dal fato (in conseguenza di azioni inique commesse in altra esistenza) sogliono definirsi come vizi. Contro il principe

[1] Cf Capitolo VIII, 16, 17 e seg.

[2] Dice il Comm. che *Râhu* minacciando di distruggere lo Stato di *Hanûmat* e il disco di *Sûrya* (il sole), fece sì che questi due ultimi si unirono contro di lui per sconfiggerlo.

[3] *Çalya,* dice il Comm., aveva volto le armi contro *Duryodhana,* ma per i benefici ricevuti da costui, gli diventò amico e dichiarò la guerra a *Yudhiṣṭhira.*

[4] Degli abitanti di *Hiraṇyapura,* che sono *Daitya* e *Dânava,* e dei *Nivâtakavaca* è parola nel MBh. V, 100, 1-7 e seg.

vizioso che da tali mende è bruttato, conviene intraprendere le spedizioni.

13. — Si chiama fermata (*âsanam*) quella che il *Vijigîṣu* e il nemico fanno fare ai loro eserciti essendo paralizzate vicendevolmente le loro forze. [1] Si annoverano cinque specie di fermate.

14. — Si chiama *vigṛhyâsanam* la fermata che (fanno gli eserciti del *Vijigîṣu* e del suo nemico) a scopo di assaltarsi scambievolmente. *Vigṛhyâsanam* pure è detta la fermata (dell' esercito del *Vijigîṣu*) mentre guerreggia il nemico, (la quale avviene perchè quest' ultimo è riuscito a paralizzargli le forze).

15. — Quando non è possibile far prigioniero il nemico che s' è rinchiuso nella fortezza, bisogna allora, guerreggiandolo, fermarsi (col proprio esercito), impedendo che a lui giungano le forze alleate e la provianda. [2]

16. — Col tempo si riesce a soggiogare un nemico cui si sia giunti ad intercettare vettovaglie ed aiuti, che abbia consumato la provianda e il combustibile mentre la guerra opprime i suoi sudditi. [3]

17. — Quando entrambi il *Vijigîṣu* ed il suo nemico trovandosi stremati nel corso della guerra, fanno fermare i loro eserciti dopo aver conchiuso tra loro un armistizio, si ha allora la fermata detta *saṃdhâyâsanam*.

---

[1] Leggo col Comm.: « *sâmarthyavighâtât* » invece di « *sâmarthyâvi°* ».

[2] Correggo: « *âsâravîvadhân* » in « *âsâravîvadhau* ».

[3] La lezione del testo è errata, ed il Comm. non soccorre nè punto nè poco con la sua spiegazione arbitraria del « *prakṣîṇayavasaindhavam* » uguale secondo lui a « *hînavegâçvam* » e con la variante « *vibhajyamânaprakṛtim* » di senso stiracchiato da sostituirsi all' errato « *vigṛhyamânaḥ prakṛtim* ». La vera lezione ci è suggerita dai codici A, B, C; però l' intero *çloka* emendato suona:

vicchinnavîvadhâsâraṃ prakṣîṇayavasendhanam |
vigṛhyamâṇaprakṛtiṃ kâlenaiva vaçaṃ (ovvero *çamaṃ*) *nayet* ‖ .

18. — *Râvaṇa*, quel terrore dei nemici, [1] guerreggiando coi *Nivâtakavaca*, avendo dato loro come ostaggio [2] un brahmano, fece uso del *sandhâyâsanam* (ossia della fermata in seguito ad armistizio).

19. — Quando per ugual timore del principe neutrale e del mediano [3] (il *Vijigîṣu)* unendosi con loro fa fermare [4] il proprio esercito, ha luogo allora la fermata detta *sambhûyâsanam.*

20. — (Il re mediano), infesto (ai due principi limitrofi), desidera la rovina di entrambi; però (il *Vijigîṣu)* unendosi (con molti alleati) schieri contro (all'esercito di) lui un apparato di forze maggiori (ottenuto) col metodo dell'accumulamento. [5]

21. — Quando (il *Vijigîṣu*) che è in marcia contro uno, per un certo interesse sopravvenuto, va a piantarsi con l'esercito contro ad un altro, si ha allora la fermata cui i dotti strateghi danno il nome di *prasaṅgâsanam.*

22. — Quando (un principe) vedendo il nemico superiore a lui in forza, ristà col proprio esercito (fingendo noncuranza), si ha allora la fermata che si chiama *upekṣâsanam.* Indra fece finta di non curarsi del ratto che (*Kṛṣṇa*) gli faceva del suo albero *Pârijâta*). [6]

---

[1] *Râvaṇa* in Sanscrito è un nome proprio ma anche un aggettivo che significa: *produttor di grida di terrore.* Letteralmente tradotto quindi *Râvaṇaḥ çatrurâvaṇaḥ* vorrà dire: il demone *Râvaṇa* quel vero *râvaṇa* (produttor di grida di terrore) pe' nemici.

[2] Il testo reca: « *antarâ kṛtvâ* »; il Comm: « *antare kṛtvâ* » cui è aggiunta la glossa: « *pratibhuvaṃ kṛtvâ* ».

[3] Cf. VIII, 18, 19.

[4] Leggo col Comm.: « *ekîbhûya vyavasthânam* » in luogo di « *ekîbhûya samûtthânam* ».

[5] Mi attengo al Comm. e leggo il secondo verso nel modo che segue: « *sambhûyainam prativyûhed adhikaṃ saṅghadharmaṇâ* ». Notisi inoltre che *adhikam* è preso avverbialmente e si riferisce a *prativyûhet.*

[6] È il nome di uno dei cinque alberi del Paradiso venuto fuori dallo scuotimento dell' oceano e posseduto da Indra. La leggenda cui nel nostro passo si allude, viene così riferita dal Comm.: « Un giorno *Nârada*, senza essere veduto, gettò dinanzi a *Vâsudeva*, che

23 — Ed una seconda forma di *upekṣâsanam* si ha nel caso di quel principe che, offeso da un nemico il quale finge di non accorgersi di lui, fa, come *Rukmin*, fermare il proprio esercito per una certa ragione. [1]

24. — Quando ti trovi in mezzo a due nemici potenti, protestando a parole di cedere, rappresenta una doppia parte senza farti mai sorprendere come l'occhio della cornacchia (che pur essendo uno passa così rapidamente e destramente da un' occhiaja nell' altra che riesce a fare le veci di due occhi).

25. — Con ogni industria procura d'impegnare in una spedizione quello dei due nemici che è più vicino [2] a te, ma

---

stava vicino alle sue consorti *Rukmiṇî* e *Satyabhâmâ*, un germoglio del *Pârijâta*. Mentre *Vâsudeva* teneva in mano quel germoglio, ne fecero contemporaneamente richiesta le due mogli. Ma il germoglio del *Pârijâta* fu dato a *Rukmiṇî*. Allora *Satyabhâmâ* piena di dispetto, disse al (marito) portator della clava: « non venire mai più in mia presenza se non mi porti qui l'albero da cui proviene quel germoglio ». *Vâsudeva* allora per dissipare lo sdegno di *Satyabhâmâ* andò per rapire il *Pârijâta*, ed il re degli dei (*Indra*) vedendosi assalito da un nemico più potente, ad onta che assistesse alla devastazione del suo dilettissimo boschetto *Nandana*, adoperò la fermata detta *upekṣâsanam* ».

[1] Qui l'*upekṣâ* è adoperata non già da parte dell'assalito ma dell' assalitore. La prima forma di *upekṣâsanam* è quella che avviene quando si lascia fare al nemico perchè si è impotenti a contrastargli; la seconda invece si potrebbe definire: la fermata in seguito ad offesa fattati dal nemico il quale ha finto di non badare a te. Così *Kṛṣṇa* rapì *Rukmiṇî* trascurando e disprezzando (*upekṣya*) il fratello di lei *Rukmin*, il quale per un certo motivo fece fermare il suo esercito e adoperò quindi la seconda forma di *upekṣâsanam*. Resta quindi ferma la lezione del testo, chè la spiegazione suggerita dal Comm. non mi soddisfa punto. Egli legge: « *cânyena* » invece di « *cânyaistu* » e attribuisce arbitrariamente a « *upekṣitasya* » il significato attivo: « *upekṣâ jâtâ asya, upekṣâṃ kurvataḥ ity arthaḥ* ‖

[2] Accetto la lezione del Comm.: « *sannikṛṣṭataram* » in luogo di quella del testo: « *sannikṛṣṭam arim* ».

quando entrambi ti son sopra contemporaneamente, piega allora dalla parte del più forte.

26. — Quando poi entrambi venuti a conoscenza (della tua scaltrezza),[1] rifiutano ogni unione con te, allora accostati al loro nemico, ovvero cerca rifugio presso un principe più potente di loro.

27. — La doppiezza (o perfidia) assume due forme: (la doppiezza) dell'uomo indipendente (e quella) dell'uomo che dipende dagli altri. Di questi due, si è inteso parlare (nei versi precedenti soltanto del primo, ossia dell') uomo indipendente, chè l'altro (il dipendente doppio è) chi si lascia stipendiare da due padroni.[2]

28. — Trovandoti oppresso da un nemico più forte contro cui vana sarebbe la resistenza, cerca rifugio presso un principe di alto lignaggio,[3] veridico, nobile e potentissimo.

29. — Di chi cerca rifugio così vien descritto il contegno: ossequio appena compare il protettore, costante approvazione di qualunque opinione di lui, esecuzione di qualunque cosa venga comandata, (continua) riverenza.

30. — Avendo passato (un certo) tempo presso il protettore, diportandoti verso di lui con quella modestia che è prescritta nelle relazioni col proprio maestro, quando senti d'essere (di nuovo) in auge per effetto dell'unione stretta con lui, allora a poco a poco riprendi la propria indipendenza.[4]

---

[1] Leggo: « *jâtasaṃvidau* » invece dell'errata lezione: « *jâtasaṃvidaiḥ* » del testo.

[2] Emendisi l'errato « *ubhayacetanaḥ* » in *ubhayavetanaḥ* ».

[3] Leggo in principio del secondo verso: « *kulodgatam* » in luogo di « *kuloddhṛtam* ».

[4] Invece di questo *çloka* il testo reca:

> « *âçikṣitanayaḥ siṅho hantimaṃ kevalam balât* |
> *taṃ ca dhîro naraḥ teṣâṃ çatâni matimân jayet* ||

Il Comm. avverte che quest'ultimo distico è l'ottavo del dodicesimo capitolo, non già il trentesimo dell'undecimo, però nel testo mancano quindici distici dell'undecimo capitolo e sette del dodicesimo. Tale lacuna ha fatto sì che l'undecimo e il dodicesimo capitolo si sono fusi in un solo. Noi ci atteniamo interamente al Comm. il quale dice d'essersi valso d'un manoscritto, e non

31. — Ma se non hai nessuno scampo, cercalo presso lo stesso tuo assalitore che rigetta ogni pace, cedendogli o l'esercito, o il tesoro, o il territorio, o la rendita delle tue terre.[1]

32. — Quando sei messo alle strette, bisogna sacrificare tutto cotesto, pur di aver salva la vita: nei tempi antichi *Yudhiṣṭhira* rinascendo conquistò la terra.[2]

33. — Famoso è invero il seguente fausto verso che è sulla bocca di tutti: pur che l'uomo si mantenga in vita, la felicità va finalmente a trovarlo anche dopo cento anni.[3]

34 (2627). — Per una famiglia si sacrifichi un uomo, per un villaggio una famiglia, per un regno un villaggio, per la propria vita tutta la terra.[4]

esitiamo a reputare quest'ultimo più degno di fede del nostro testo in cui alla fine del capitolo undecimo è scritto: *iti kâmandakîye nîtisâre mantravikalpo nâmaikâdaçaḥ sargaḥ*, come se in esso capitolo si parlasse soltanto del *mantra* (consiglio) e non già dello *yâna* (spedizione), dell'*âsana* (fermata), del *dvaidhîbhâva* (doppiezza) e del *saṃçraya* (ricerca d'un protettore). La lacuna quindi è evidente, però nelle note seguenti daremo il testo dei distici che mancano nella edizione di *Râjendralâla Mitra*. Lo *çloka* 30 suona:

vinîtavat tatra kâlaṃ gamayitvâ guruvīva |
tatsaṅgât paripûrṇaḥ san krameṇa svavaço bhavet ‖.

[1] *dadad balaṃ vâ koṣaṃ vâ bhûmiṃ vâ bhûmisambhavam* |
âçrayetâbhiyoktâraṃ visandhim anapâçrayaḥ ‖

Notisi la variante: « *visandhir* ».

[2] *sarvâṇi caitâny ârtaḥ san dadyât trâṇârtham âtmanaḥ* |
yudhiṣṭhiro jigâyâdau punar jîvan vasundharâm ‖

Rigettisi come errata la lezione: « *yudhiṣṭhira ivaity ante punar jî*° ».

[3] *kalyâṇî vata gâtheyaṃ laukikî pratibhâsate* |
eti jîvantam ânando naraṃ varṣaçatâd api ‖

[4] È una sentenza famosa che ricorre in molti testi indiani, come si può vedere nella nota all'aforisma 2627 degli *Indische Sprüche* del Böhtlingk:

tyajet kulârthe puruṣaṃ grâmasyârthe kulaṃ tyajet |
grâmaṃ janapadasyârthe âtmârthe pṛthivîṃ tyajet ‖

« *Âtmârthe* » è lezione del Böhtlingk ed è indubitatamente da anteporsi all'altra del Comm.: « *vicârya* ».

35. — Se hai acquistato forza o scorgi magagnato il nemico vieni fuori (a provocarlo), o ricorrendo alla forza assaltalo secondo il costume fierissimo del leone. [1]

36. — Senza ragione non bisogna allearsi nè col più forte nè col più debole, (avvisando) al danno che deriva non pure dalla perdita (d'uomini) e dalla spesa (di danaro), ma anche dal tradimento (dell'alleato). [2]

37. — Quando per una ragione hai stretto alleanza (con un principe), non riporre fiducia (in lui nemmeno se è) tuo padre: generalmente i tristi tendono insidie all'uomo onesto non appena concepisce fiducia. [3]

38. — Ecco esposti i sei procedimenti (di un principe verso il proprio nemico, vale a dire: la pace, la guerra, la spedizione, la fermata, la doppiezza, la lega stretta con un potente a scopo di protezione). Però altri parlano soltanto di due procedimenti, in quanto che la spedizione e la fermata sono considerate come una forma di guerra, ed il resto (cioè la doppiezza e la lega col potente) sono considerate come una forma di pace. [4]

39. — Poichè si fa la guerra facendo marciare e fermare il proprio esercito, (alcuni) dotti strateghi danno il nome di guerra alla marcia e alla fermata. [5]

40. — Poichè dall'altro canto non si può far capo nè alla doppiezza, nè alla lega col potente se prima non si è con-

---

[1] *niṣpated âtmalâbhe vâ vyasane vâ ripoḥ çritaḥ |*
prahared vâ balîyasyâ saiṅhyâ vṛttyâ balaṃ ripum ||

[2] *nâkâraṇât saṅgam eyât jyâyasâ cetareṇa vâ |*
kṣayavyayakṛtâd doṣât viçrambhadrohajâd api ||

[3] *saṃyogaṃ hetunâ gatvâ viçvasen na pitary api |*
viçvâsam âgate sâdhau prâyo druhyanty asâdhavaḥ ||

« *Saṃyogaṃ he°* » è congettura mia. Il Comm. legge: « *saṃyogahe°* ».

[4] *iti ṣâḍguṇyam anye tu dvaiguṇyam iti cakṣate |*
yânâsane vigrahasya rûpaṃ sandheḥ paraṃ smṛtam ||

[5] *sa hi gacchaṅç ca tiṣṭhaṅç ca vigrahaṃ kurute yataḥ |*
ato yânâsanam prâjñaiḥ vigrahaḥ parikîrtitaḥ ||

chiusa la pace, (alcuni) strateghi chiamano quei due procedimenti una forma di pace. [1]

41. — Quello (insomma) che si dice (doversi fare) conchiudendo la pace (col nemico), è reputato essere una forma di pace; quello invece che si prescrive (doversi fare) guerreggiando il nemico si dimanda una forma di guerra. [2]

42. — Dicono adunque che due sono i procedimenti (verso il nemico): pace e guerra; ma altri sostengono che oltre alla pace e alla guerra (c' è da computare separatamente) la lega col potente, talchè sono tre i procedimenti (verso il nemico). [3]

43. — Se non che *Bṛhaspati* ha detto: « la lega col potente è un' altra forma di alleanza (*sandhi*) in quanto che tu trovandoti oppresso dal più forte, cerchi rifugio presso un altro (potente alleandoti seco lui). [4]

44. — Il solo vero procedimento (verso il nemico) è la guerra; gli altri procedimenti cioè la pace ecc., per essere conseguenze di quella, sono chiamati *effetti* (*prabhavâḥ*). Il numero di sei procedimenti si è avuto perchè si è considerata (la guerra) a seconda delle (sei rispettive sue) fasi. Tale è l'opinione del nostro maestro (*Câṇakya*). [5]

---

[1] *asandhâya yato nâsti dvaidhîbhâvaḥ sasaṃçrayaḥ |*
tato dvâv api tau prâjñai rûpaṃ sandher udâhṛtam ||

[2] *sandhâyeti ca yat proktaṃ tat sandhe rûpam iṣyate |*
vigṛhyeti ca yat proktaṃ vigrahasya tad ucyate ||.

[3] *sandhiç ca vigrahaç caiva dvaiguṇyam iti cakṣate |*
etau ca saṃçrayaç caiva traiguṇyam iti câpare ||

[4] *yasmâd anyaṃ saṃçrayate bâdhyamâno balîyasâ |*
tat sandhiḥ saṃçrayo hy anya ity uvâca bṛhaspatiḥ ||

[5] Mi sono attenuto interamente al Comm., non senza accorgermi però che egli cava a forza il senso dal testo indubitatamente guasto in questo punto. « *Prabhava* » non vuol dire « *effetto, conseguenza* »; e pure il Comm. chiosa: « *anye* » *guṇâḥ* « *tadutthâḥ* » *tatprabhavâḥ....* « *tataḥ* » *kâraṇât* « *prabhavâḥ* » *kathyante iti çeṣaḥ*. Ad ogni modo per tema d'arrischiare emendazioni congetturali non fondate, riporto qui il testo tale quale è:

nyâyyo guṇo vigraha eva sandhyâdayas tadutthâḥ prabhavâs tato 'nye |
avasthayâ bhedam upâgataṃ ṣaṭ ṣâḍguṇyam ity eva guror mataṃ naḥ ||.

Qui finisce l' undecimo capitolo del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: « la spedizione, la fermata, la doppiezza, la lega col potente e le loro rispettive forme ». [1]

CAPITOLO DODICESIMO [2]

1. — Quando un principe abbia acquistata la sicura conoscenza dei sei procedimenti (che si possono seguire verso il nemico) e sia esperto nelle pratiche segrete, deve tenere segretamente consiglio insieme coi suoi segretari che sieno come lui abili nel saper scegliere il partito migliore. [3]

2. — Un monarca destro nel (saper cogliere il) frutto del consiglio, facilmente perviene ad uno stato prospero; invece il re che sia tutto l' opposto, ad onta della sua indipendenza, vien deriso dai saggi. [4]

---

[1] Congetturo: « *iti kâmandakîye nîtisâre yânâsanadvaidhîbhâvasaṃçrayavikalpo nâma ekâdaçaḥ sargaḥ* ».

[2] Questo capitolo continua ad essere l' undicesimo nel testo, ma, come abbiamo accennato nella nota 4 a pag. 22, c'è una lacuna nell' edizione di *Râjendralâla Mitra* la quale ha prodotto la fusione di due capitoli in un solo. È evidente che l'undecimo capitolo è dedicato alla trattazione del *yâna*, dell'*âsana*, del *dvaidhîbhâva* e del *saṃçraya*, mentre il dodicesimo parla esclusivamente del *mantra*. Invece nel testo di *Râj. M.* s' interrompe bruscamente il discorso dei *guṇa* e si passa al *mantra* senza nessuna concatenazione d' idee. Inoltre quando siamo in fine del capitolo XI leggiamo: qui finisce l' undecimo capitolo intitolato: « le varie specie di consiglio ». Perchè dunque far menzione soltanto del consiglio e non ricordare il *yâna*, l'*âsana*, il *dvaidhîbhâva* e il *saṃçraya* di cui è parola in ben 29 çloki di quel capitolo?

[3] *ṣâḍguṇyaniçcitamatir guhyaṃ gûḍhapracâravân |*
mantrayed iha mantrajño mantrajñaiḥ saha mantribhiḥ ||

Notisi che il « *gûḍhapracâravân* » viene spiegato dal Comm.: « fornito di persone esperte nelle pratiche segrete ».

[4] *mantrârthakuçalo râjâ sukham bhûtiṃ samaçnute |*
viparîtaḥ tu vidvadbhiḥ svatantro 'py avabhûyate ||

3. — Da ogni parte i nemici rovinano il principe traviato dal mal consiglio, così come i demoni una pratica sacrificale in cui si sono recitate formole magiche non appropriate; però deve (un monarca mettere) somma cura nella scelta del consiglio.[1].

4. (Il principe) deve consultarsi circa gli affari con una persona fidata e intelligente, giammai con chi è fidato ma stolto e con chi è intelligente ma infido.[2]

5. — Se vuoi riuscire nelle tue imprese, non abbandonare mai il sentiero tracciato dalla scienza e battuto dagli antichi saggi che, percorrendo la via del bene, giunsero a fornire ogni loro opera.[3]

6. — Chi pone il piede fuori (della strada additata dalla) scienza e precipitosamente affronta (il nemico), non torna mai indietro senza essere stato cibo della bocca della spada nemica.[4]

7. — La potenza del consiglio val più delle altre due (proprie di un re che si chiamano) *prabhâva* (forza di uomini e di danari) e *utsâha* (valore personale ed abilità). *Kâvya* pur dotato di *prabhâva* e di *utsâha* fu vinto dal cappellano degli dei (*Bṛhaspati* che gli era superiore nella forza del consiglio).[5]

---

[1] *durmantram enaṃ ripavo yâtudhânâ iva kratum* |
samantato vilumpanti tasmân mantraparo bhavet ||.

[2] *mantrayeteha kâryâṇi sahâptena vipaçcitâ* |
âptaṃ mûrkham anâptaṃ ca paṇḍitaṃ varjayed iha ||

[3] *mârgaṃ sanmârgagatibhiḥ siddhaye siddhakarmabhiḥ* |
pûrvair âcaritaṃ sadbhiḥ çâstrîyaṃ na parityajet ||

[4] *ucchâstrapadavinyâsaḥ sahasaivâbhisampatan* |
çatrukhaḍgamukhagrâsam agatvâ na nivartate ||

[5] *prabhâvotsâhaçaktibhyâṃ mantraçaktiḥ praçasyate* ||
prabhâvotsâhavân kâvyo jito devapurodhasâ ||

Kâvya ossia *Uçanas*, identificato nella seriore mitologia con *Çukra* il precettore degli *Asura*, conosceva la scienza di far risuscitare i morti, talchè nella battaglia tra gli dei e gli *Asura*, questi appena cadevano morti risorgevano, mentre quelli morivano irreparabilmente. *Bṛhaspati* allora per evitare la completa sconfitta degli dei, ricorse a un artifizio ed affidò come discepolo ad *Uçanas* il proprio figlio *Kaca* il quale non tardò a guadagnarsi il favore di

8. — Il leone ignaro della prudenza politica, adoperando soltanto la forza giunge ad abbattere un solo elefante, ma l'uomo costante e intelligente (con la forza del consiglio) diventa padrone non pure di un elefante ma di cento leoni. [1]

9 (4009). — Han certamente lieto fine le azioni meditate dagli uomini prudenti che da lontano prevedono gli ostacoli e che conoscono i mezzi più idonei (per raggiungere la meta).

10. — Procura di conquistare adoperando prima gli espedienti pacifici, e (quando questi sono falliti) muovi all'attacco (del nemico) ponendo mente al tempo più opportuno. Il non saper esser altro che valoroso ti è scorta al pentimento. [2]

11 (6351). — Con mente serena sappi distinguere le imprese possibili dalle impossibili. Il colpo che l'elefante (furioso) dà contro la rupe, serve soltanto a rompergli la zanna.

12 (713). — All'infuori della fatica quale altro effetto sortiscono gli uomini che mettono i loro sforzi in imprese impossibili? Chi volesse assaporare l'aria, addenterà mai un boccone? [3]

13. Non precipitarti nel fuoco come il parpaglione e tocca quello che a toccare non brucia. La farfalla che va a cac-

---

Devayânî figliuola di *Uçanas*. Di ciò accortisi gli *Asura* e temendo un qualche inganno, costrinsero *Uçanas* a mangiare il suo discepolo *Kaca*. Ma *Devayânî* pregò il padre perchè volesse richiamare in vita il suo diletto, ed *Uçanas* a *Kaca*, che gli stava nel ventre e che egli aveva fatto risuscitare, insegnò la scienza di dar vita ai morti e gli disse: « fendimi il ventre e dopo che sarai uscito tu e che io sarò morto, ridammi la vita ». *Kaca* così fece, e terminato il suo alunnato, tornò a casa e d'allora in poi gli dei che morivano in battaglia riacquistavano anche essi la vita.

[1] Qui finisce la lacuna del testo, cf. pag. 22, n. 4. Leggo col Comm.: « *açikṣitanayaḥ siṅho hantîbham* ».

[2] Preferisco la lezione del Comm.: « *paçcâttâpâya bhavati* » a quella del testo: « *paçcâttâpâya nirdiṣṭâ* ».

[3] Anche qui mancano nel testo quattro versi; e tale lacuna ha fatto sì che il secondo verso dello *çloka* 14, cioè: « *bhavanti paritâpinyo vyaktaṃ karmavipattayaḥ* » è diventato il secondo verso dello *çloka* 12. Leggasi quindi:

açakyârambhavṛttînâṃ kutaḥ kleçâd ṛte phalam |
âkâçam âsvâdayataḥ kuto hi kavalagrahaḥ ||

ciarsi nella fiamma, non ottiene altro effetto che quello di ardersi.[1]

14. — Chi per insania si adopera in imprese difficili a riuscire, non tarda indubbiamente a pentirsi, chè vedrà vana ogni sua opera.[2]

15. — Quegli di cui ogni passo (è scortato e) reso sicuro da una mente che va dietro (solo) a quelle cose di cui si sente capace, raggiunge la dimora della Fortuna elevata come vetta montanina.[3]

16 (2841). — La dignità reale, cui con difficoltà si ascende e che riceve gli omaggi di tutti gli uomini, resta macchiata, come la dignità brahmanica, pur da un piccolo difetto.[4]

17. Le imprese iniziate secondo i dettami della scienza, (da principi) che capiscono (tutta la maestà del) trono,[5] tosto producono, come i boschetti, frutti giocondi.

18 (6894). — Un' opera bene intrapresa, se pure resta sterile, non cagiona tanto travaglio quanto un' impresa pazza.

19 (5049). — Quando un' opera egregiamente intrapresa approda a male, di ciò non devesi far torto all' uomo come quello il quale (in tal caso) ha avuto la propria operosità attraversata dal destino (contrario).[6]

---

[1] *nâgnim pataṅgavad gacchet spṛçyam eva hi saṃspṛçet* |
kiṃ anyat syâd ṛte dâhât pataṅgasyâgnim ṛcchataḥ ||

[2] *mohât prakurvataç ceṣṭâṃ duḥkhalabhyeṣu vastuṣu* |
bhavanti paritâpinyo vyaktaṃ karmavipattayaḥ ||

[3] Nel primo emistichio leggo col Comm.: « *buddhyâ bodhyânugatayâ* ».

[4] Leggo col Böhtlingk: « *duṣyati* » invece di « *dûṣyati* ».

[5] Il composto « *âsanabuddhibhiḥ* » è indubbiamente oscuro. Il Comm. chiosa: « *suparijñâtapañcavidhâsanaiḥ*, » e non si sa capire perchè solo quelli che conoscono le cinque forme di *âsana* (fermata), debbano riuscire nelle loro imprese. Ho dato ad « *âsana* » il significato di *trono, maestà reale* mettendolo in relazione col « *padaṃ râjñâm* » di cui è parola nel distico precedente. Cf. *M.* V, 94; VII, 141. Non è improbabile del resto che la lezione sia errata, e si potrebbe congetturare un « *unnatabuddhibhiḥ* » o anche un « *amalabuddhibhiḥ* » come nello *çloka* 20.

[6] Leggasi nel secondo emistichio: « *kâryam eti viparyayam* » e nel terzo: « *pumâṅs tatrânupâlabhyo* ».

20. Pertanto, se vuoi ottener qualcosa, è uopo che con mente pura e destramente nei giorni che non sieno quelli detti *Parvan,* [1] tu ti metta alacremente all'opera. Il resto dipende dal destino. [2]

21 (909). — L'uomo prudente muove all'assalto dopo che ha conosciuto sè stesso ed i nemici. Tutta la sapienza politica consiste nel conoscere sè stesso e gli altri.

22 (3781). — Il saggio non entri mai in un'impresa infruttuosa, piena di travagli, d'incerto vantaggio e che implica il sorgere di grandi inimicizie.

23. — Vien sempre lodata dai saggi l'opera che non presenta danni nè nel presente nè nel futuro, pura, offertasi onestamente per l'ordine naturale delle cose e congiunta col bene (di questa e dell'altra vita).

24 (7395). — Quando un'opera ti adduce il bene e non ti fa incorrere nel biasimo della gente, tu volgiti ad essa anche se in principio sa d'amaro.

25. — Il procedere con accorgimento è sempre da preferirsi [3] per il conseguimento d'un vantaggio. (Solo) alcune volte si approva il modo d'agire del leone nell'uomo che ha la Fortuna amica.

26 (6971). — Difficilmente si ottiene vittoria sui cattivi assalendoli con violenza. Con lo stratagemma (invece) si giunge a porre il piede sulla testa degli elefanti furiosi.

---

[1] Cf. II, 25 e la relativa nota.

[2] Non soddisfacendomi la interpretazione data dal Comm. della lezione: « *aparvabhañganipuṇam* » (incapace di rompere il nodo), perchè mi sembra arbitrario di staccare l'a privativo da *parva* e unirlo a *nipuṇam*, mi attengo alla variante: « *aparvaṇy eva nipuṇam* ».

Prima di questo *çloka* il Comm. avverte che ce ne era un altro il quale cominciava con la parola « *dvayam* » (due cose: cioè il fato e l'energia umana) e che egli non è riuscito a rintracciare nei manoscritti. Il senso di esso doveva essere presso a poco quello della nota sentenza di *Yâjñavalkya* (I, 350): « come un carro non può andare avanti con una sola ruota, così pure il fato non produce (intero) il suo effetto senza l'operosità dell'uomo ».

[3] Ovvia è la correzione di « *çroyân* » in « *çreyân* ».

27 (3198). — Non si conosce nulla quaggiù che sia agli uomini accorti impossibile ad ottenere. Il ferro infrangibile vien pur fuso, ove si adoperi il debito spediente.

28 (6053). — Un pezzo di ferro che porti (sulla spalla) non te la taglia, [1] ma se ad esso, pur piccolo che sia, dai il filo, ti produrrà l'effetto desiderato: (ammazzerà i nemici e taglierà tutto quello che vuoi tagliare).

29. — A tutti è noto che l'acqua domatrice del fuoco si dissecca per mezzo del fuoco, sol che di questo sappiamo avvalerci con arte.

30. — Il veleno sgradevolissimo a saggiare e soltanto mortifero, quando sia mescolato con (altre) droghe vien trasformato in medicina. [2]

31. — Il pervenire a conoscere le cose che non si sanno, il prendere intorno alle cose che si sanno (le opportune) deliberazioni, il saper togliere ogni dubbio in un bivio, e l'inferire (dalla osservazione della parte, come deve essere) il tutto: (ecco le quattro funzioni che si dicono costituire l'ufficio proprio del consigliere di un principe). [3]

32. — (Il principe) attenendosi agli avvertimenti dei (suoi) saggi (consiglieri), non disprezzi mai nessuno; di tutti

---

[1] Leggo col Böhtlingk: « *naivâpakṛntati* » in luogo di « *naivâpi kṛ°* ».

[2] Questo *çloka* è omesso nel testo. Esso suona:

« *viṣaṃ suviṣamâhâraṃ kevalaṃ mâraṇâtmakam* |
tad eva dravyasaṃyogât auṣadhâya prakalpyate ||

[3] Il testo è evidentemente monco in questo punto, e dopo lo *çloka*:

« *avijñâtasya vijñânaṃ vijñâtasya ca niçcayaḥ* |
arthadvaidhasya sandehachedanaṃ çeṣadarçanam ||

doveva esserci un altro distico che compiva il senso. Quest'altro distico è andato perduto, nè è stato rintracciato dal Comm., il quale però citando la sentenza di *Câṇakya:* « *anupalabdhasya jñânam, upalabdhasya niçcayo vâ 'vadhânam, arthadvaidhasya saṃçayachedanam, ekadeçadṛṣṭasya çeṣopalabdhir iti mantrisâdhyam etad iti vidvadbhiç caturbhir mantribhir mantrayet* », rende manifesto che il senso dei versi perduti, doveva essere presso a poco il seguente: « *etac catuṣṭayaṃ mantrikarma ity abhidhîyate* ».

ascolti il discorso coll' intenzione di afferrarne le più belle sentenze.

33. — Quel principe che gonfio per superbia e inetto ad operare non dà retta al suo consigliere, tosto traviato dal suo vano consiglio, resta sopraffatto dai nemici.[1]

34. — Il consiglio, simile a semenza, va (come questa, diligentemente) custodito (perchè porti il suo frutto); e veramente codesto consiglio è la semenza dei principi, come quello il quale intaccato è origine d' intacco, e ben difeso è causa di impareggiabile difesa.[2]

35. — L' azione tempestiva dell' uomo accorto che imita il fare del leone (quando piomba addosso alla preda senza che questa se l' aspetti), è risaputa dai consanguinei di lui nell' atto che si compie, ma dai nemici quando è addirittura compiuta.

36. — Il consiglio vuol essere esente da pentimenti posteriori, idoneo a produrre quel frutto chiamato devozione (dei sudditi),[3] spedito, conforme al desiderio (della gente assennata) e in ogni sua parte lodevole.

37. — Il consiglio ha cinque parti in quanto che può vertere intorno (alla scelta degli) alleati, ai mezzi atti a compiere una impresa, al luogo (più adatto a fornire un' opera), al tempo

---

[1] Prima di questo *çloka* il Comm. ne vorrebbe interpolare altri due che per interrompere il filo del discorso, a me sembra si debbano espungere dal testo. I due distici sono:

> « *âlabdhânâṃ tu yo lâbhaḥ labdhânâm parirakṣaṇam* |
> *iyatyo vijigîṣûṇâṃ vîryavyâyâmabhûmayaḥ* ||
> *çobhâ hi kṛtakṛtyasya râjño bhogâ vibhûtayaḥ* |
> *aprâptavijigîṣasya tâ eva hi viḍambanâḥ* || .

[2] Nota che la radice « *bhid* » è presa nel suo doppio significato di « *spezzare* » e di « *tradire propalando il segreto* ». Il primo di questi significati si riferisce a *bîja*, ed il secondo a *mantra*. Confrontisi pure la sentenza 4702 degli *Indische Sprüche* del Böhtlingk nella quale il consiglio vien pure paragonato al seme.

[3] Mi attengo alla lezione del testo: « *samyag anuraktiphalapradaḥ* », perchè non mi sembra punto più chiara la variante suggerita dal Comm.: « *samyag anubandhipha°* » (*che produce frutto congiunto* [*con altri frutti*]).

(più conveniente per agire), e ai rimedi da trovare contro ai sinistri.

38. — (Il principe) deve portare a termine l'opera iniziata, promuovere quella non ancora iniziata e segnatamente coronare col suo procedere buono ed onesto, l'opera fornita.

39. — Faccia in modo che i suoi abili consiglieri sieno occupati (a trovare) per diversa via i mezzi più idonei (*dvâra*) al compimento d'un'impresa, e quando tra quelli c'è completo accordo di pareri entri subito in lizza.[1]

40. — Procuri insomma di attuare quel proposito in cui c'è unanime consenso dei consiglieri, che non gli lascia nessun dubbio e che la gente onesta non biasima.

41. — Pur essendo stato fermato un parere da abili consiglieri, (il re) deve per conto suo tornarci su con la mente, chè se capisce a fondo le cose[2] si appiglierà a quel partito che non guasta l'utile suo.

42. — I consiglieri avendo di mira il proprio vantaggio desiderano che una guerra sia tirata in lungo, ed il principe

---

[1] L'ultimo verso letteralmente tradotto suona: « ed entri subito in lizza con quello che è accordo di pareri tra quelli (*scil.* consiglieri) ». Mi allontano dalla interpretazione del Comm. secondo cui « *pracârayet* » non ha qui il significato di: « *far essere occupato in* » ma invece quello di: « *mandare altri per spiare, per fare la spia* » e i « *kâryadvâra* » sarebbero il nemico, l'amico, il re mediano e il neutrale chiamati a quel modo perchè sono le porte (*dvâra*) per le quali sopravvengono le necessità di provvedimenti (*kârya*). Inoltre i « *mantravidaḥ* » sono per il Comm. non pure i consiglieri ma anche gli ambasciatori e le spie. Lo *çloka* vorrebbe allora dire: « Spedisca i suoi emissari rispettivamente presso i principi che possono dargli da fare; e quando tra quegli emissari c'è perfetto (*sâdhu* legge il Comm. invece di *çîghram*) accordo di pareri allora muova all'assalto con uno (dei mezzi d'azione, ricorrendo cioè alla spedizione (*yâna*), alla fermata (*âsana*) etc. ». Questa interpretazione, come si vede, è cervellotica, intricata e del tutto inattendibile.

[2] Accettandosi la variante: « *mantrajño* », il secondo verso andrebbe tradotto così: « chè il consigliere può appigliarsi a quel partito che non guasti l'utile suo ». Lo *çloka* 41 sarebbe in tal modo strettamente collegato col susseguente.

che si trovi incespicato in una lunga impresa viene ad essere sfruttato dai suoi segretarî.

43. — Presagiscono il buon successo delle imprese la serenità della mente, la fede (nella felice riuscita di esse), la squisita sensibilità degli organi sensorî ed il prospero esito di ogni tentativo in qualunque negozio [1] (s' imprenda a trattare).

44. — Quando (inoltre) il movente di un' opera porta con sè lieve sforzo, è esente da ostacoli e trova che gli si parano man mano dinanzi i mezzi di riuscita, (quel movente allora), predice che quella data opera avrà prospero fine.

45. — (Il principe) ponderi ripetutamente la deliberazione presa e con ogni cura la tenga celata. Il segreto di Stato mal custodito, passando (di orecchio in orecchio) come il fuoco (d' un incendio che procede sempre innanzi), al pari di quest' ultimo) brucia (e distrugge). [2]

46. — Una deliberazione che non sia stata divulgata, deve essere da ciascuno tenuta segreta all' altro, chè la concatenazione delle persone fidate finisce col rivelare il segreto non custodito gelosamente. [3]

47. — Rivelano il segreto di Stato: l' ubriachezza, la distrazione, l' ira, le parole dette dormendo, la gente appiattata,

---

[1] Il « *sattvâyotthânasampac ca* » del testo è, secondo me, insostenibile. Il Comm. suggerisce la lezione: « *sahâyotthâ°* », e chiosa: « *sahâyena saha utthânasampac ca* ». Non soddisfatto di questa variante ho congetturato: « *sarvârthotthâna°* ».

[2] Il Comm. avverte che in questo punto il testo ha fuso in un solo due *çloka* rendendo il senso enimmatico. Leggo quindi:

> « *âvartayen muhur mantraṃ dhârayec ca prayatnavân* |
> *aprayatnadhṛto mantraḥ pracalan agnivad dahet* || »

[3] Leggo secondo il Comm.:

> « *aprâptasantatir mantraḥ saṃrakṣyeta parasparam* |
> *arakṣyamâṇaṃ mantraṃ hi bhinatty âptaparamparâ* || »

Il senso del distico è che bisogna non rivelare la deliberazione segreta anche alla persona fidata, perchè ciascuno ha una persona di cui si fida e questa alla sua volta un' altra che crede degna di fiducia, talchè la serie delle persone fidate essendo illimitata, il segreto di Stato passa di bocca in bocca e viene ad essere divulgato.

le drude e tutti quelli a cui tu non badi (pappagalli, gazze, fanciulli, idioti, muti e via dicendo).[1]

48. — (Il principe), senza che altri lo scorga, tenga consiglio in una sala che non abbia nè colonne, nè finestre, nè fessure, nè posti dove potersi appiattare all'interno,[2] ovvero sopra un terrazzo o in una selva.

49.[3] — *Manu* dice che il consiglio deve risultare di dodici segretari, di sedici dice invece *Bṛhaspati*, di venti afferma *Uçanas*,[4]

50. — ed altri infine sostengono (che il numero dei segretari varia) secondo la contingenza. Entrando (dunque) nel consiglio secondo prescrive la regola, (il principe) con la mente raccolta, consulti (i suoi segretari) per promuovere la riuscita delle imprese.

51.[5] — Quanto ai negozi di cui non si deve far menzione (nel consiglio) egli, dopo averli ponderati ripetutamente, procuri, mirando al proprio bene, di penetrare in quello che ogni singolo consigliere pensa (su di essi).[6]

---

[1] Leggo, avvalendomi in parte del Comm.:

madaḥ pramâdaḥ kopaç ca suptapralapitâni ca |
bhindanti mantram pracchannâḥ kâminyo 'vamatâḥ tathâ ||

Cf. *M.* VII, 150.

[2] Separo: « *antar asaṃçraye* ». Il Comm. legge: « *nirbhinna-antara-saṃçraye* ».

[3] Il Comm. interpola il seguente distico:

niçchidre nirjane 'çaṅke anirantarasaṅgame |
nirvâte çucir astambhe mantrayeta mahodayaḥ ||

[4] Nell'ultimo emistichio correggasi l'errato « *mantramaṇḍalam* » in « *mantrimaṇ°* ». Circa al numero dei ministri prescritto da *Manu*, cf. *M.* VII, 54 e *Bühler:* The Laws of Manu, Introduction pag. XXXVII.

[5] Anche qui c'è un altro *çloka* interpolato dal Comm.:

ekatra pañca saptâpi vaiṣamyakriyayâ yutâḥ |
mantriṇo bhûbhujâ kâryâ iti kecid vadanti vai ||

[6] Mi sono attenuto al testo. Il Comm. invece legge nel primo verso:

ekaikena hi kâryâṇi suvicârya punaḥ punaḥ |

52. — Eseguisca appuntino tutto quello che, abbracciato un parere,[1] sia stato detto (in consiglio) dal segretario più provvisto di aderenti, noto per aver sempre agito secondo i dettami della legge, fautore della prosperità (dello Stato) e sagacissimo.

53. — Quando hai presa una deliberazione, non farti sfuggire il momento propizio all'azione; e se questo t'è sfuggito fissa, secondo il bisogno, un altro termine opportuno per agire.

54. — L'uomo prudente non deve mai lasciar passare il tempo adatto a fornire un negozio, chè in certo modo difficile a cogliere è l'occasione favorevole per agire.

55 (6699). — Il saggio seguendo l'orma dei buoni fornisce a tempo l'opera sua, e compiendo a tempo un'opera onesta raccoglie un frutto pien di succo.

56. — Dopo aver ragionato tra sè stesso sull'opportunità o inopportunità d'un'impresa, (deve un principe) muovere alla conquista d'una cosa utile per lui quando ha per alleati tempo e luogo ed è sicuro di aver le spalle difese (dall'attacco dei nemici); ma non si muova mai con avventatezza.[2]

57. — Il re avventato non considerando la forza e la debolezza dei nemici, tronfio profferendo solo la parola: « *io* » ed assaltando con violenza (il nemico) in seguito ad una deliberazione presa da solo, precipita in basso e nella sua pochezza di mente non se n'avvede.[3]

58. — È amico del proprio danno quel principe insensato che disprezza i consigli dei suoi segretari; però nella sua leg-

---

[1] Il Comm. spiega invece « *matârûḍhaḥ* » chiosando: « *itaramantrimatârûḍhaḥ san* ».

[2] Mi sono attenuto al testo non sembrandomi degna di considerazione la variante « *viçuddhapârçvaçabdaḥ tu* » che si trova, a detta del Comm., in alcuni codici in luogo della nostra lezione: « *viçuddhapârṣṇiḥ sadvastu* ».

[3] Questi due versi sono omessi nel testo e li togliamo dal Comm.:

« *avicârya balâbalam dviṣâm aham ity eva samuddhato balât* |
capalaḥ svamatena sampatan nipataty alpamanâ na budhyate ‖

gerezza assaltando inconsideratamente il nemico non tarda a rinsavire in seguito ai disastri che gli piombano addosso. [1]

59. — In tal modo un monarca energico e seguace della via additata dalla scienza politica, ridurrà sotto il suo potere, mercè la forza del consiglio, i suoi più potenti nemici, così come, per la forza delle formole magiche, [2] si addomesticano i crudeli serpenti.

Qui finisce il dodicesimo capitolo [3] del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: ' la distinzione del consiglio '.

CAPITOLO TREDICESIMO. [4]

1. — Il principe esperto nelle deliberazioni, dopo essersi consultato, invii presso il nemico un ambasciatore che sia stato approvato dal consiglio dei ministri e che senta tutta la maestà che gli conferisce la sua missione.

2. — È degno di diventare ambasciatore chi sia animoso, di memoria tenace, eloquente, esperto di leggi e d'armi e valente nella teorica insieme e nella pratica. [5]

3. — L'ambasciatore è di tre specie: quello a cui la missione è affidata senza limiti, quello a cui la missione è affidata con limiti, quello che porta un (semplice) ordine; ognuno dei quali è, come s'intende, inferiore gradatamente a quello che lo precede (nell'ordine in cui sono stati menzionati).

[1] Accanto alla lezione da noi accettata: « *aciraṃ vai vyasanî prabudhyate* » il Comm. aggiunge l'altra: « *ciravighnântaritaḥ prabudhyate* ».

[2] Notisi il doppio significato di « *mantra* »: *consiglio* e *formola magica*.

[3] L'undicesimo secondo il testo.

[4] Dodicesimo secondo il testo.

[5] Leggo con A, B, C.: « *abhyâsakarmâbhirato dûto bha°* ».

4. — Per ordine del re vada presso il nemico e pensi tra sè alle repliche e controrepliche da fare alle parole proprie e a quelle del nemico, dicendo a sè stesso: « a tal parola risponderò così e così, a tale altra così e così ». [1]

5. — Si faccia amiche le guardie delle frontiere [2] e l'esercito silvestre, investighi dove c'è acqua e dove terra ferma, e quali sentieri ci sono, avendo di mira il buon successo del proprio esercito.

6. — Prima d'essersi fatto conoscere non entri nella città del nemico nè nell'assemblea; scelga, per compiere il suo ufficio, un momento opportuno, e non vada mai via senza essersi prima congedato.

7. — Investighi quanto atto a resistere è il regno nemico, che fortezze ha e come sono difese, quali punti deboli offre il re, di che importanza è il tesoro di lui, quali sono i suoi alleati, quanto forte è il suo esercito.

8 (1244). — Ad onta che sieno già state brandite le armi, l'ambasciatore deve portar l'ordine così come gli è stato comunicato. Per la sua qualità di essere sempre invulnerabile, l'ambasciatore dice sempre il vero. [3]

9. Dei sudditi del nemico spii chi è devoto al proprio padrone e chi no; e, senza che altri lo scorga, si adoperi per tirare dalla sua il partito corruttibile (e disposto al tradimento). [4]

---

[1] Leggo col Comm.: « *svavâkyaparavâcyânâm iti ceti ca cintayet* ». Accettandosi la lezione del testo: « *svarâṣṭrapararâṣṭrâṇâm iti ceti ca cintayan* », si tradurrà: « vada presso il nemico prevedendo la serie delle contingenze che potranno sorgere nel suo paese ed in quello del nemico e dicendo a sè stesso: facendo in tal modo l'effetto per il nostro paese e per quello del nemico sarà così e così, operando in tal altro modo l'effetto sarà così e così ».

[2] Correggi l'errato: « *antaḥpâlâṅs tu* » in « *antapâlâṅs tu* ».

[3] Manca nel testo il verso (che togliamo dal *Böhtlingk*): « *sadaivâvadhyabhâvena yathârthasya hi vâcakaḥ* ». Tale lacuna ha fatto diventare il primo verso del distico nono il secondo dell'ottavo.

[4] Leggasi:

« *râgâparâgau jânîyât prakṛtînâṃ svabhartari* |
kṛtyapakṣasya copâyaṃ kuryâd anupalakṣitaḥ ||

10. — Non riveli giammai quali sono i sudditi infedeli del proprio re, ad onta che glie ne venga fatta domanda; anzi a tal domanda con voce sommessa [1] risponda: Sire, voi già conoscete ogni cosa.

11. — (Prima di eseguire il mandato) l'ambasciatore deve con un discorso magnificare la nobiltà dei natali, [2] il nome, la ricchezza e le gloriose gesta di entrambe le parti (cioè del suo re e del re nemico).

12. — Sotto pretesto (d'imparare) una scienza o un'arte, [3] facendo lega con coloro che servono due padroni, procuri di conoscere il partito corruttibile e tutto quello che fa il re.

13 (2574). — Nei (cosiddetti) *tîrtha* (o sacri lavacri), negli eremi e nei templi, sotto pretesto d'imparare le scienze, (lo ambasciatore) si abbocchi con le sue spie travestite da asceti. [4]

14. — A quelli che vuol corrompere mostri lo splendore del suo padrone, [5] la nobiltà, la potenza, la liberalità, la somma energia, la magnanimità e la probità.

15. — Sopporti una parola dura, schivi l'amore e l'ira, non dorma insieme con altri, tenga celata la sua intenzione e procuri di capire l'altrui. [6]

---

[1] Ovvia si presenta l'emendazione di «*prasṛtayâ*» in «*praçritayâ*».

[2] Leggo col Comm.: «*kulena*» invece di «*phalena*».

[3] Invece di «*vidyâçilpopadeçena*» non sarebbe forse meglio leggere: «*vidyaçilpâpa*°»?

[4] Nel primo emistichio leggo col *Böhtlingk* e col Comm.: «*tîrthâçramasurasthâne*», e nell'ultimo emistichio preferisco la lezione del Comm.: «*saṃvadet*» a quella del testo «*saṃvaset*». Notisi che il soggetto della proposizione è l'ambasciatore, non già *der Fürst* come erroneamente suppone il *Böhtlingk*.

[5] Leggo col Comm.: «*pratâpam*» invece dell'erroneo «*santâpam*».

[6] Dopo questo distico A, B, C recano un altro *çloka* del seguente tenore:

bhâvam antargataṃ guptaṃ supto mattaç ca bhâṣate |
tasmâd ekaḥ svapen nityaṃ strîmadye ca vivarjayet ||

«Il dormente e l'ubriaco si fanno scappar di bocca l'interna e segreta intenzione; però l'ambasciatore deve dormire sempre solo e schivare le donne e le bevande inebrianti».

16. — Quantunque il tempo passi, un ambasciatore prudente non deve mai stancarsi di ottenere il suo intento e cerchi di spiegarsi perchè si fa getto del tempo adoperando (verso di lui) lusinghe di vario genere. [1]

17, 18, 19, 20. — (L'ambasciatore) accorto quando (vede che) passa il tempo (senza che gli venga data dal re nemico una risposta definitiva), deve pensare tra sè: « forse costui in questi giorni sta scoprendo qualche punto debole del (mio) re, ovvero desidera egli stesso di fornire un' opera? Forse egli, abilissimo com'è in politica, vuol soffocare dei mali umori nel proprio regno, far provvista di grano e d'altro, allestire ogni cosa nella sua fortezza? Ovvero anche sollecito della prevalenza del proprio partito, sta spiando il luogo ed il tempo (che possono essere a lui favorevoli)? O forse ha intenzione di marciare contro di noi? Forse pure egli indugia perchè desidera che passi il tempo propizio alla nostra spedizione? ». [2]

21. — Avendo veduto che il tempo di agire è manifestamente sfavorevole, (l'ambasciatore) vada via (dal regno nemico) e se, desideroso di particolari notizie vi rimanga, comunichi ogni cosa al suo re. [3]

---

[1] Le due lezioni: « *nânârthalobhanaiḥ* » (testo) e « *nânâvilobhanair* » (Comm.) si equivalgono e la seconda può considerarsi come glossa della prima.

[2] Il testo è guasto in questo punto ed il Comm. poco o niente soccorre. Io considero tutte le proposizioni che precedono le parole, « *kâle vikṣipyamâṇe tu tarkayed iti paṇḍitaḥ* », come tante interrogazioni che l'ambasciatore rivolge a sè stesso. Leggo quindi:

eteṣv ahaḥsu gacchatsu kim asya pṛthivîpateḥ |
paçyati vyasanaṃ kiñcit svayaṃ vâ kartum icchati ||
svântaprakopaṃ athavâ vinetuṃ nîtivittamaḥ |
sasyâdeḥ saṅgrahaṃ kartuṃ svadurge durgasatkriyâm ||
svapakṣâbhyudâyâkâṅkṣî deçakâlav udîkṣate |
uta yâtrâṃ svayaṃ kartum asmân eva samîhate ||
yâtrâkâlakṣayârthî vâ tatra câyaṃ vilambate |
kâle vikṣipyamâṇe tu tarkayed iti paṇḍitaḥ ||

[3] Leggo col Comm. nel secondo verso: « *tiṣṭhan vârttâviçeṣârthî bhartuḥ sarvaṃ ni°* ».

22. — Il determinare quali sono gli avversari del nemico, il portare lo screzio tra gli amici e i parenti di lui, il tenersi informato sulle sue fortezze, sul suo tesoro, sul suo esercito, il guadagnarsi il partito corruttibile,

23. — il rendersi soggette le guardie delle foreste e dei confini del regno[1] (nemico), ed il conoscere quali sono i siti che offrono modo di sottrarsi (in caso di bisogno) al combattimento, si chiama ufficio dell'ambasciatore.

24. — Il re adunque per mezzo del suo ambasciatore investighi (le forze) del nemico,[2] e dal canto suo procuri di conoscere le macchinazioni dell'ambasciatore del nemico.

25. — La spia deve essere svelta nel capire le allusioni e le espressioni del volto, di memoria tenace, di parola insinuante, di andatura leggiera, capace di sopportare molestie e fatiche, destra e piena di presenza di spirito.[3]

26. — Le spie accorte, camuffandosi da penitenti (o) esercitando il mestiere di mercanti e di artieri, vadano attorno per bere il pensiero della gente.

27. — Ogni giorno le spie informate d'ogni novità, vadano e tornino dal re; perchè esse sono l'occhio col quale il re può vedere lontanissimo.

28. — Per mezzo della spia il re può scorgere le diverse trame (del nemico, ad onta che sieno composte) di sottilissimi stami, e pur dormendo egli, avendo la spia per occhio, veglia.[4]

---

[1] Mi attengo ai codici A, B, C e leggo: « *râṣṭrâṭavyantapâlânâm* ».

[2] Leggo con A, B, C: « *arivimarṣaṇam* » invece di « *arivikarṣaṇam* » che è indubbiamente lezione errata. Il Diz. P. nondimeno si attiene al testo e non dubita di attribuire alla parola « *vikarṣaṇa* » il senso di *Ausforschen*. Ma può veramente « *vikarṣaṇa* » significare *Ausforschen?*

[3] Spiego « *pratipattimân* » tenendo presente la glossa del Comm.: « *anâlocitottaradânakuçalaḥ* ». Alquanto diversamente traduce « *pratipattimân* » il Diz. P.: « *die gehörige Einsicht besitzend* », « *wissend was zu thun ist* ».

[4] Leggo il primo verso di questo distico attenendomi alla lezione dei codici A, B, C: « *sûkṣmasûtraṃ hi câreṇa paçyed vividhaceṣṭitam* ». Il Diz. P. accetta la lezione del testo: « *sûkṣmaṃ*

29. — Come il sole col suo splendore, come il nembo col suo impeto, così il re con le sue spie, reputate (abili) dalla gente, pervada il mondo intero.

30. — Il principe abbia per occhio la spia e proceda strettamente unito con essa; non procedendo unito con essa egli, per la sua stoltezza, come un cieco cade pure sopra un terreno piano.

31. — Per mezzo della spia il re deve venire a conoscenza dell' insieme di tutte le ricchezze dei nemici, di quel che operano in questa e in quella condizione, delle aspirazioni dei loro popoli.

32. — La spia è di due specie: palese e segreta. La spia segreta è quella che abbiamo testè descritta, la palese si chiama ambasciatore.

33. — Il re proceda con la spia così come il prete ufficiante con la corda (che gli serve di misura) nel sacrificio. [1] Il servigio di spionaggio è stabilito non appena viene accordato l'accesso all'ambasciatore.

34. — Sono da reputare (atti ad essere) spie mobili l'uomo astuto, quello (travestito da) monaco mendicante (o da) prete sacrificatore, quello (che sa fingere) purità (in ogni opera). Tutti questi emissari non debbono vicendevolmente conoscersi). [2]

---

sûtrapracâreṇa paçyed vai vidhiceṣṭitam (avvalendosi della corda dell'agrimensore (*Messschnur*) egli (il re) potrà scorgere l'invisibile procedimento del destino). Non esito a dichiarare che in questa versione non so vederci nessun senso plausibile. Nel verso 33 ricompare il *sûtra* (*Messschnur*) e si dice che il re deve valersi della spia come il prete ufficiante della corda dell' agrimensore, ma questo verso non mi pare che getti luce sull' altro.

[1] Cf. la nota allo *çloka* 28.

[2] Leggo nel secondo emistichio « *sattrî viçada eva ca* ». Il Diz. P. suggerisce di leggere « *saccârâḥ* » (buone spie) invece di « *sañcârâḥ* ». Ma a prescindere che la lezione « *sañcârâḥ* » ricorre altre due volte, cioè nel *çloka* 35 e nel 37, a me pare che la parola « *sañcâra* » voglia designare *la spia mobile, che va continuamente attorno*, e si contrapponga alla parola « *saṃstha* » *la spia fissa*, ossia quella che offre ricovero ed appoggio alla spia mobile. Aggiungasi che il Comm. dà sempre come sinonimo di

35. — Ma per raggiungere il proprio fine è uopo formare una categoria di emissari fissi muniti di stazioni, i quali risiedano là dove prestan servizio le spie mobili e che provvedano queste ultime dei necessari comodi. [1]

36. — Affinchè le spie (mobili) abbiano un ricetto è necessario che ci sieno le spie fisse rimunerate (dal principe), oneste, (travestite da) mercanti, [2] (da) agricoltori, (da) asceti, (da) mendicanti, (da) insegnanti.

37. — Le spie mobili indagatrici delle intenzioni (altrui) stieno presso chiunque appaia persona cospicua o nel partito del principe e in quello dei nemici.

38. — Chi ignora quel che si macchina nel proprio regno e in quello del nemico, ad onta che sia sveglio, è immerso in un sonno profondo (da cui) più non si desta.

39. — Il principe deve conoscere nella classe dei suoi dipendenti quelli che gli serbano rancore con o senza motivo, e per mezzo di una pena segreta si assicuri di quei tristi che gli portano odio senza ragione.

40. — Invece guadagnandosi quelli a cui ha dato motivo di odiarlo, coltivi la loro compagnia, spenga (in loro ogni residuo di livore) con doni ed onoranze, e turi (così) il foro (o punto debole che i nemici in lui scorgendo potrebbero adoperare come mezzo di penetrare nel suo regno e soggiogarlo). [3]

« *sañcâra* » la parola « *câra* ». Ho quindi creduto opportuno di allontanarmi dalla interpretazione che il Diz. P. vorrebbe dare a questo distico e al seguente.

[1] Nel secondo verso congetturo: « *tiṣṭeyur yatra sañcârâḥ paricaryopavâhinaḥ* ». A « *saṃsthâna* » do il significato di *stazione* ad onta che il Diz. P. vorrebbe si traducesse tal parola con *Gestalt, Form, Aussehen* citando il passo analogo di M. IX, 261. Ma notisi che anche l' « *anekasa ṃsthânaiḥ* » di *Manu* viene dai Commentatori *Nârâyaṇa* e *Nandanâcârya* tradotto con « *stationed in various places* », cf. Bühler's Laws of Manu p. 388, n. 261.

[2] Leggasi: « *vaṇikkṛṣivalo* » invece di « *bâlaḥ kṛ°* ».

[3] Mi attengo al testo. Il Comm. legge nel quarto emistichio: « *chidraṃ câpi ripor mukham* » ed interpola il seguente *çloka*:

« *vañcakân mukhabhaṅgena râjyasya praçamaṃ nayet* |
udyuktaḥ sâmadânâbhyâṃ chidraṃ ca paripûrayet ||

41 (120). — Se altri per mezzo di un foro pur piccolissimo giunge ad infiltrarsi in un nemico anche più potente, fa affondare l'intero regno (di quest'ultimo) così come l'acqua una brocca (fessa).

42, 43. — Quelli che si fingono idioti, muti, ciechi, sordi eunuchi, i *Kirâta*, [1] i nani, i gobbi, e gli artigiani [2] di simile specie, i mendicanti, gl'istrioni, le ancelle pratiche di vari mestieri ed arti, senza farsi scorgere, apprendano le notizie che circolano nel gineceo.

44. — I servi addetti a sostenere il parasole, ad agitare il ventaglio, a presentare la coppa, a trasportare la lettiga, a guidare le bestie da sella, ed altri consimili domestici vengano a conoscenza di quel che si dice fuori sul conto dei magnati.

45, 46. — I (cuochi) manipolatori di brodi e di salse, i servi addetti a preparare il letto, a fare la spesa, [3] i domestici abbigliatori, quelli che servono a tavola, quelli che stropicciano il corpo, quelli infine che offrono acqua, betel, fiori, profumi e che adattano gli ornamenti e tutte le altre persone (di servizio) che praticano da vicino (col re), debbono essere adoperate sempre [4] (come spie).

47. — Per mezzo dei cenni fatti con la mano, delle lettere suggellate, [5] delle espressioni del volto e dei gesti, le spie attente penetrino a loro bel agio nelle vicendevoli relazioni (degli uomini di Stato).

48. — Le spie pratiche di vari mestieri e dello studio dei Veda, travestite in vari modi facciano il servizio di esplorazione sorseggiando i pensieri della gente così come i raggi del sole assorbono le acque.

---

[1] Cf. VII, 41.

[2] Leggasi «*kâravaḥ*» invece di «*kârakâḥ*».

[3] A, B, C invece di «*talpakâ vyayakâḥ tathâ*» recano: «*kalpakâḥ sûcikâḥ tathâ*», (i barbieri e i sarti).

[4] Secondo il Comm. nel terzo emistichio invece di «*kartavyâç ca sadâ hy ete*» bisogna leggere: «*kartavyâ rasadâ hy ete*», (costoro debbono essere adoperati come avvelenatori).

[5] Correggasi l'errata lezione «*mûrchitair*» in «*mudritaiḥ*».

49. — Il principe di sana mente e che vede le cose vicine e le lontane, sappia che quei mezzi che egli, sollecito della propria prosperità, adopera per approssimarsi al nemico (ed esplorarne gli affari) sono appunto gli stessi di cui si vale [1] il nemico contro di lui (facendoli mettere in opera) da quelli che ne son pratici.

Qui finisce il tredicesimo [2] capitolo del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: il compito dell'ambasciatore e le varie specie di spie.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO. [3]

1. — Quando il principe si accorga che l'opera dell'ambasciatore assistita dalle pratiche quotidiane delle spie riesce vana, allora mettendo innanzi a battistrada l'acume della mente, imprenda la spedizione nei modi dianzi descritti. [4]

2. — Una mente acuta e ferma quando sia congiunta [5] con un forte carattere e con l'ardore dell'opera produce un frutto giocondo così come il legno fregato il fuoco.

3 (3143). — Come dalla pietra si estrae l'oro e dallo scuotimento (del latte) il burro, così pure immancabilmente (un glorioso) effetto tien dietro ad una risoluzione assistita da ingegno e da ardore.

---

[1] Leggo col Comm. « *niyujyamânam* » invece di « *viju"* ».

[2] Dodicesimo secondo il testo.

[3] Tredicesimo secondo il testo.

[4] Nel secondo emistichio leggo col Comm.: « *viphale dûtaceṣṭite* » e nel terzo: « *yâyâd yathoktayânaḥ tu* ».

[5] Il Diz. P. separa « *adhiṣṭitâ* » da « *sattvaprayatnâbhyâm* » e traduce: « *vorstehend* (*einem Amte u. s. w.*) ». Mi attengo al Comm. che appone alla parola « *adhiṣṭitâ* » la glossa « *vyâptâ* ».

4 (3157). — L'uomo intelligente, energico e potente, diventa il supremo ricettacolo della Fortuna, come l'oceano quello di (tutte) le acque.

5 (3408). — La prosperità (di un principe) vien custodita dal senno così come il loto dall'abbondante acqua (che lo mantiene in vita). Ma a far crescere (quella prosperità) concorrono operosità e forza di volere.

6 (5812). — La Fortuna, come l'ombra che non si spicca mai dal corpo, non abbandona l'uomo energico[1] che imprende un'opera sol dopo averla ben meditata; anzi (in lui) cresce (sempre).

7 (6245). — Nell'uomo esente da vizi, indefesso, operosissimo e prudentissimo affluiscono continuamente le buone venture così come nell'oceano le fiumane.

8 (6711). — L'uomo pur dotato di coraggio e d'intelligenza, se ha il cuore divorato dalle passioni ed è infingardo, vien deriso dalla Fortuna come l'eunuco dalla donna.

9 (1202). — Con l'ardore si deve promuovere ogni opera così come col combustibile si fa divampare il fuoco; chè chi si adopera sempre con fervore, ad onta che (in principio) sia debole, diventa (infine) prospero.

10 (4628). — Bisogna sempre fermamente voler godersi con atti virili la Fortuna simile a mala femmina, e non comportarsi mai da eunuco.

11 (5996). — L'uomo, appropriandosi la natura leonina, deve sempre alacre, rendere a sè soggetta la Fortuna afferrandola pe' capelli come una donna bisbetica.

12 (1781). — Non giunge mai ad essere prospero l'uomo che non riesce a porre il piede sulle teste dei nemici munite d'ottimi elmi[2] e scintillanti per le gemme dei diademi.

13. — Come vi può essere stato giocondo se non si perviene a sradicare con quel grande elefante che si chiama mente incitata (dal pungolo del) fervore, l'albero dell'inimicizia che ha steso in alto i suoi rami?

---

[1] Correggi nel primo verso: « *utsâhasampannâd bu°* ».

[2] Il Böhtlingk legge invece: « *mûrdhasûttânaraçmiṣu* ». Cf. *Pañcatantra*, ed. Bomb. III, 150.

14 (7421). — La Fortuna si afferra con braccia simili a proboscide di maestoso elefante, corrusche pei raggi d'una spada di sfavillante bellezza, snudar la quale è quasi uno scherzo.

15 (1160). — Il magnanimo che desidera pervenire sempre più in alto fa passi da gigante, ma chi teme pericoli e cadute, sprofonda sempre più in basso.

16 (4264). — (Il principe), se si lascia animare da un grandissimo coraggio, giunge a porre il piede sulla testa di un nemico anche più grande di lui, come il leone su quella dell'elefante. [1]

17. — Esente da paura mostri come il serpente la cresta terrifica, e misurando bene le proprie forze piombi addosso al nemico.

18. — Avendo rimossa la causa dalla quale può trarre origine la corruzione degli elementi del proprio Stato, imprenda la spedizione. La corruzione può dipendere dalla miseria, dal cattivo governo o anche dal fato.

19. — La corruzione (o dissoluzione) è detta così perchè essa dissolve ogni bene [2] e l'uomo che ne è affetto precipita sempre più in basso; però bisogna tenersene lontano.

20. — Le disgrazie (causa di dissoluzione) mandate dal destino, sono cinque: fuoco, acqua, malattia, carestia, epidemia; tutte le altre sono cagionate dall'uomo.

21 (2977). — (Il principe) che conosce il vero modo di comportarsi (nella vita), rimuoverà le disgrazie volute dal fato con l'operosità e la pazienza, e quelle cagionate dall'uomo col pronto suo intervento e con la prudenza politica.

22. — La sfera degli elementi di uno Stato ha principio col sovrano e termine coll'alleato; [3] però in essa quale è il compito (di ciascuno) e quale il tralignamento io ora esporrò nell'ordine voluto.

---

[1] La lezione seguita dal Böhtlingk è notevolmente differente ed è quella che ricorre nel *Pañc.* I, 327. La nostra lezione: « *mahat sattvam adhiṣṭhitaḥ* » si rinviene pure nel *Pañc.* III, 29.

[2] Si vuol dare l'etimologia di *vyasana;* cf. II, 15; IV, 27. Leggasi « *vyasyati* » invece di « *vyasati* ».

[3] Cf. I, 16.

23, 24. — Il consiglio e il saper cogliere il frutto di esso, il promuovere le imprese, (il prendere provvedimenti per) il futuro, il raccogliere e lo spendere (i danari), l'amministrazione della giustizia, il tener lontano i nemici, il trovar rimedio alle disgrazie (mandate dal fato), la difesa del re e del regno[1] costituiscono il compito del ministro, il quale, se è corrotto, manderà in rovina tutte queste cose.

25. — Il principe (pur potente) quando ha un ministro corrotto, non può più levarsi in alto come l'uccello cui sieno state tarpate le ali.[2]

26. — L'oro, il grano, le vesti, i veicoli e tutte le altre cose (che servono alla vita sociale) sono prodotte dal popolo.

27. — L'agricoltura, la pastorizia e il commercio, basi del viver sociale, sono mestieri esercitati dal popolo, però se questo è magagnato non si può più condurre a termine nulla.

28. — (Una fortezza) è luogo di rifugio per il popolo nei tempi di calamità e serve a difendere tesoro ed esercito; però i cittadini son sempre pronti a compiacere nelle loro voglie i principi muniti di fortezze per la protezione (che questi ultimi possono largir loro in caso di bisogno).

29. — Una fortezza si dice essere (tutto questo): (è un luogo da cui tu senza essere scoperto puoi) in silenzio attaccare (il nemico), è difesa del popolo, è ricetto dell'amico e prigione del nemico, è infine impedimento alle molestie (che possono darti) i principi vassalli e i popoli agresti.

30. — Il principe che sta nella sua fortezza viene onorato dai suoi partigiani e dai partigiani del nemico; ma tutti questi vantaggi non ci son più se il tarlo s'introduce nella fortezza.

31, 32. — Il sostentamento dei dipendenti, le largizioni, l'acquisto degli ornamenti e la compera delle bestie da tiro, da sella e dei veicoli, (il poter mostrare) fermezza (nelle opere intraprese), la subornazione dei nemici, l'arredare le fortezze,

---

[1] Leggo col Comm.: « *rājarājyābhirakṣaṇam* ».

[2] Leggo:

« *amâtye vyasanopete çaktiyukto mahîpatiḥ* |
açakta evotpatituṃ chinnapakṣa ivâṇḍajaḥ ||

la costruzione di ponti e dighe, il commercio, l' ospitalità concessa ad estranei e ad amici ed (in una parola) il conseguimento del giusto, del piacevole e dell' utile dipende dal tesoro.

33 (1950). — « Il tesoro è la radice di un re », questo è un adagio notissimo, però il principe di cui il tesoro va in rovina, perde tutti i vantaggi (che abbiamo testè menzionati).

34. — Il principe provvisto d' (un pingue) tesoro (trova subito modo) di riempire le file diradate del suo esercito, si guadagna da sè il favor del popolo ed i nemici pure (corrono a servirlo) per aver da lui il sostentamento.

35, 36. — La conquista dell' oro nemico [1] e di (nuovi) amici, l' estendere i confini delle proprie terre, la sollecitudine nel compiere un' impresa lontana, la custodia dell' acquistato, la sconfitta delle truppe nemiche e la protezione delle proprie, tutto questo si ottiene dall' esercito, e tutto questo si perde ove l' esercito sia corrotto.

37. — Pure i nemici diventano indubbiamente amici del principe provvisto d' un esercito; chè il re il quale generalmente ricorre alla forza conquista tutta la terra e se la gode.

38. — (Un amico) fa da puntello agli amici e distrugge i nemici, corre in soccorso sacrificando le sue terre, il suo tesoro, l' esercito ed anche la vita.

39. — Però l' amico ti rende moltissimi favori in virtù dell' amore che ti porta; se quindi si corrompe si perdono tutti i vantaggi che da lui si ricavano.

40. — Anche se tu non lo benefichi, un (vero) amico si ferma subito là dove è il tuo bene; però (il principe) provvi-

---

[1] Bisognerebbe tradurre secondo il Comm.: *la conquista (o l' aumento) dell' oro, dei nemici, degli amici e delle terre.* Ma come mai tra i vantaggi che procura un esercito si menzionerebbe il danno che esso cagiona col far crescere il numero dei nemici? Aggiungasi che nel Cap. X. 29 si parla del triplice frutto che produce una guerra ben riuscita, val quanto dire un esercito vittorioso, e non si fa menzione dell' aumento del numero dei nemici, bensì dell' acquisto di territorio, di amici e di oro: « *bhûmir mitraṃ hiraṇyaṃ ca vigrahasya phalatrayam* ». Ho quindi considerato *amitra* come dipendente da *hiraṇya*.

sto d'amici, compie le imprese anche più difficili quasi senza accorgersene.

41. — Lo studio delle scienze,[1] la protezione delle caste e degli ordini della vita brahmanica (che sono nel) suo (regno),[2] il maneggio di armi pure e l'ammaestramento nei diversi generi di combattimenti;

42. — l'esercizio del corpo, l'imparare a distinguere le armi (buone dalle cattive), (la conoscenza delle) caratteristiche dei (vari) mestieri, il saper andare convenevolmente a cavallo, sull'elefante, in carrozza;

43. — la perizia nel pugilato,[3] l'arte d'insinuarsi scaltramente nel pensiero altrui, il sapere esser briccone coi bricconi ed il mostrarsi[4] onesto con gli onesti;

44. — il promuovere il consiglio dei ministri e il consultarsi (dopo solo),[5] il tener segrete le deliberazioni, il conservare sempre serena la mente, il considerare[6] (quando è opportuno giovarsi) della lusinga e del dono (contro i nemici), il seminar la zizzania (tra costoro) e l'adoperare la forza (quando falliscono gli espedienti pacifici);

45. — il tenersi completamente informato della condotta del ministro della guerra,[7] del generale, delle truppe, dei segretari, dei ministri, dei cappellani, e il porre in prigione i cattivi funzionarî;

46. — il sapere minutamente chi va e chi viene (nel proprio regno), lo spedire gli ambasciatori, il rimuovere le cause di corruzione degli elementi dello Stato,[8] e il sedare le ire dei malcontenti;

---

[1] Cf. II, 2 e seg.

[2] Correggi: « *svavarṇâçramarakṣaṇam* ».

[3] Correggi: « *niyuddhakauçalam* ».

[4] Leggo col Comm.: « *sadvṛttadarçanam* ».

[5] La parola « *anumantratvam* » non è registrata nel Diz. P., però mi attengo alla spiegazione datane dal Comm.: « *mantribhiḥ saha kṛte mantre paçcâd api mantraṇam* ».

[6] Congetturo: « *apekṣâ sâmadânasya* ».

[7] Seguo il Comm. che spiega la parola « *praçâstṛ* » con la glossa: « *sainyaprasâdhakaḥ* ».

[8] Leggasi: « *prakṛtivyasanâpohaḥ kru°* ».

47. — l' obbedienza ai maestri spirituali, l' onorare le persone degne d' onoranza, il permanere sul seggio della giustizia e il purgare il regno di quelle spine (che si chiamano delinquenti);

48. — l' esser pienamente consapevole di quel che è accaduto e non accaduto, l' indagare quel che è stato fornito e non fornito e il discernere tra i suoi dipendenti [1] i contenti e i malcontenti;

49. — il tenersi informato delle azioni del principe mediano e del neutrale, il mantenere la pace con essi, [2] il favorire gli amici e l' opprimere i nemici;

50. — il preservare (sè stesso) ed insieme i figli, la moglie ecc., il proteggere la classe dei parenti, il promuovere le fonti della propria ricchezza consistenti in miniere, isole, selve ecc.; [3]

51. — il travagliare i tristi e il difendere i buoni, l'astenersi dall' offendere gli esseri e il tenersi lontano da agni empietà;

52. — il proibire ogni azione illecita e il promuovere le azioni oneste, il dare agli altri quello che deve essere dato e il tenere per sè quello che non convien largire;

53. — il non punire gl' innocenti e il punire i colpevoli, l' astenersi dal prendere quel che non deve essere preso ed il prendere quello che deve esser preso;

54. — l' eseguire tutto quello che è congiunto coll' utile e l' evitare ogni azione infruttuosa, il riscuotere le tasse secondo giustizia, ovvero dispensare perfino da esse (il popolo in tempi di carestia);

---

[1] Leggo col Comm.: « *sarveṣâm anujîvinâm* ».

[2] Correggi nel secondo emistichio: « *tatsandhipâlanam* ».

[3] Il testo reca: « *svavṛddhipavanâdînâṃ svavṛttinâm pravartanam* ». Il Comm. spiega: « il promuovere le fonti della propria ricchezza, prima delle quali è il fuoco che personifica il suo incremento ». Si vorrebbe così accennare all' obbligo che ha il re di tenere acceso il sacro fuoco e alla prosperità che gli dei mandano in ricompensa di avere adempito a quel dovere. Mi sono attenuto all' altra lezione suggerita dal Comm. e che è indubbiamente più chiara: « *khanidvîpavanâdînâm sva°* ».

55. — il promuovere a gradi sempre più alti le persone cospicue per meriti, e il toglier di mezzo [1] quelli che meritano l'espulsione, l'appianare le difficoltà e l'impedire ogni litigio tra i suoi dipendenti;

56. — il pervenire a conoscere quello che s' ignora e il prendere le determinazioni su quello che si conosce, l'iniziare le imprese e il vederne sempre il compimento;

57. — il desiderio di acquistare onestamente quello che non si è ancora ottenuto, l'accrescere quello che si è acquistato e il far debitamente parte di questa cresciuta ricchezza alle persone degne;

58. — l' impedire ogni ingiustizia, il seguire il sentiero della giustizia ed il beneficare chi merita d' essere beneficato: ecco tutto quello che è di spettanza del principe.

59. — Un principe che si fa guidare dalla retta sapienza politica e che mette ogni zelo nell' opera sua, produce l' incremento di tutto quello (a cui si è accennato, e quindi) del regno (costituito dai sette elementi:) ministri ecc.; [2] ma se egli è corrotto conduce ogni cosa a perdizione.

60. — E se pure il re è tutto intento a (promuovere) il giusto e l' utile, ma ha la mente inferma, tocca al ministro di riparare in tutto e per tutto (agli errori da lui commessi nell' esercitare) tutte le funzioni (che abbiamo più su menzionate).

61 (4043). — Le cause di corruzione d'un principe sono: l'asprezza di linguaggio, la soverchia rigidezza nel punire, il non sapere amministrare la ricchezza, [3] l' ubriachezza, la donna, la caccia, il giuoco.

62. — L'infingardia, la tronfiezza, la presunzione, l' inconsideratezza, la passione del litigio sono dichiarati essere i vizi di un ministro dei quali già prima fu fatta menzione. [4]

---

[1] Correggi: « *nirasyânâṃ ca nirhṛtiḥ* ».

[2] Cf. I, 16.

[3] Cioè: privare uno del suo stipendio (*adânam*), togliere ad altri quello che gli fu dato (*âdânam*), il farsi rubare dai ladri ecc. (*nâçaḥ*), il lasciarsi sfuggire le occasioni di guadagno (*tyâgaḥ*).

[4] Il Comm. legge: « *iti pûrvopadiṣṭaṃ ca* » invece di « *iti pûrvopadiṣṭaṃ hi* » e spiega: « questi vizi e gli altri menzionati prima

63. — L' eccesso e il difetto di pioggia, l' invasione di locuste, di topi, di pappagalli, un cattivo sistema di tasse, [1] le (ingiuste) multe, (l' occupazione da parte di) eserciti forestieri, i masnadieri;

64. — l' abbandonare (il regno in balìa) della Guardia del re e dei favoriti di Corte, i patimenti prodotti da epidemie e malattie, la mortalità e l' infermità del bestiame sono chiamate tutte cause di dissoluzione del popolo.

65. — Vizi di una fortezza sono detti: il cattivo stato delle macchine, dei baluardi, dei fossati, la mancanza di armi e il difetto di abiti, [2] di combustibile e di provianda.

66 (6307). — Si ha la rovina del tesoro quando esso è (tutto) speso, o sperperato, o divorato (dagli amministratori), o sparso (di qua e di là), o rubato (dai ladri), o posto in sito lontanissimo.

67. — Se un esercito è bloccato o circondato da ogni parte, se è disprezzato o (non debitamente) onorato, se non ha ricevuto il soldo [3] o è affetto da malattie, se si trova spossato o troppo lontano (dalla patria), se è venuto da poco tempo (di fuori),

68. — se è stremato o ha perduto i condottieri o l' impeto delle prime file è stato rintuzzato, se è soverchiamente dominato dalla speranza o dallo sconforto, se è stato ingannato (sul numero e la qualità delle armi e del carriaggio messo a sua disposizione),

69. — se ha nel suo seno le donne, se è sbalzato (lontano per l' interesse d' un alleato), se ricetta (elementi ostili simili a tante) spine, se è discorde o vien rimosso (dalla pro-

(parlandosi del re) sono dichiarati essere le cause di corruzione di un ministro ».

[1] Il composto: « *asatkaraḥ* » come sostantivo non è registrato nel Diz. P.; però mi sono attenuto al Comm. il quale chiosa: « *asatkaraḥ, asadupayena karasaṅgrahaḥ* ».

[2] Notisi la variante: « *kṣîyaghâsen°* » invece della lezione del testo: « *kṣîyavâsen°* ».

[3] Leggo: « *abhṛtam* » invece di « *amatam* » fondandomi sul corrispondente passo 75.

vincia in cui era stato sempre per essere traslocato in un'altra), se non si è mai spiccato dalla patria,

70. — se la milizia ereditaria è malcontenta, se si è confuso (con l'esercito nemico) o si è accampato con esso (nello stesso sito), [1] se racchiude nel suo seno gente infame, se (è composto di soldati che han) perso le (loro) sostanze (in una pubblica calamità), se è stato inviato (per aiutare) l'alleato,

71. — se gli sono state intercette le vettovaglie e le forze alleate, [2] se ha lasciato indifese le radici (cioè le donne, il tesoro ecc.,), se si è formato senza l'approvazione del principe o ha scoperto gl' inganni (in cui lo si voleva trarre),

72. — se ha un cattivo nemico alle spalle (*Pârṣṇigrâha*), [3] se infine un esercito è cieco (ossia non conosce il paese in cui deve combattere), esso si dissolve.

Di questi mali alcuni sono insanabili altri sanabili, e codesto verrà (ora più particolarmente) dichiarato.

73. — Un esercito bloccato, [4] quando sia molto forte, avanzandosi (fuori dei suoi quartieri), potrà appiccare la zuffa, ma l'esercito circondato da ogni parte non avendo via di scampo e vedendosi rinchiuso (dalle file nemiche), si rifiuterà di combattere. [5]

74. — Un esercito che non è stato tenuto nel debito conto potrà essere indotto a combattere se verrà trattato bene mercè onori e (largizioni di) danari; ma l'esercito che fu vilipeso, mai più prenderà le armi per pugnare, chè in esso troppo arde il fuoco dello sdegno.

75. — L' esercito che non ha ricevuto il soldo, combatte se nel momento (in cui ne hai bisogno) tu gli dai un' abbondante paga; [6] ma l'esercito afflitto da malattie, reso inetto ad

---

[1] Fondandomi sul corrispondente *çloka* 84, leggo: « *kruddhamaulaṃ vimiçraṃ ca niviṣṭaṃ càpi vidviṣâ* ».

[2] Emendisi: « *vicchinnavîvadhâsâram* ».

[3] Cf. VIII, 16, 17.

[4] Leggi: « *uparuddham* » invece di « *aparu°* ». Cf. *çloka* 67.

[5] Correggo col Comm.: « *parikṣiptaṃ na nir°* ».

[6] Leggasi nel secondo emistichio: « *tadâtve kṛtavetanam* ».

ogni cosa, non è più in grado di pugnare: l' esercito afflitto da malattie è oggetto di disprezzo.

76. — L' esercito affranto dalla stanchezza, ove pigli il riposo secondo le norme volute, può (in seguito) ingaggiare battaglia; ma l' esercito che si trova lontano (dalla patria), avendo gli spiriti abbattuti, non è più capace di dar di piglio alle armi.

77. — L' esercito venuto da poco tempo (di fuori), mescolandosi insieme coi paesani, guidato da costoro, è atto alla pugna; ma l' esercito che ha perduto i più cospicui guerrieri, trovandosi privo di eroi, non è più buono a combattere così come l' esercito stremato.

78. — Un esercito che sia stato battuto, quando sia congiunto con (un manipolo di) valorosi, torna a pugnare; ma non combatte più l' esercito che abbia avuto rintuzzato l' impeto delle prime file, come quello il quale vedendo sconfitta l' avanguardia, diventa indifferente (a tutto). [1]

79. — L' esercito (dominato dalla speranza o dallo sconforto), appena abbia raggiunto l' oggetto (che è causa) di quella speranza o di quello sconforto, si rifiuta di combattere, perchè si trova d' avere colmata ogni sua brama; ed essendo un esercito assediato e non avendo più sbocchi per l' angustia del territorio, depone anch' esso le armi. [2]

80. — L' esercito che era stato ingannato (sul numero e sulla qualità delle armi e del carriaggio messo a sua disposizione), combatte quando venga munito come si conviene di armi e di carriaggio. [3] Se dall' esercito che ha nel suo seno le donne, queste vengano tolte, esso allora diventa atto al combattimento.

81. — L' esercito sbalzato troppo (lontano), [4] trovandosi

---

[1] Prendendo a base il corrispondente *çloka* 68, congetturo: « *hatâgrajavaṃ nâsaktam pra°* ».

[2] Notisi che quest' ultimo caso non corrisponde a nessuno di quelli enumerati negli *çloka* 67-72.

[3] Fondandomi sullo *çloka* corrispondente 68, leggo nel primo emistichio: « *yudhyetânṛtasam°* », e nel secondo emendo col Comm.: « *yathârhâyudha°* ».

[4] Separo: « *anekarâjyântaritam atikṣiptam* ».

separato per diversi regni (dalla patria) si rifiuta di combattere. E nemmeno atto a pugnare è l'esercito in cui si sieno introdotti elementi ostili (simili a tante) spine.

82. — L'esercito che contiene in sè la discordia, non può più combattere per essere l'un (guerriero) di ostacolo all'altro: e parimenti si rifiuta di combattere l'esercito rimosso (da una provincia del regno in un'altra), come pure quello mandato nell'interno del regno (in ribellione).

83. — L'esercito che non si è mai spiccato (dalla patria), tosto si dà alla fuga ed è inetto a combattere in una battaglia. La milizia ereditaria che tu hai ricevuta dall'avo e dal padre, avendo dei mali umori contro di te, diventa atta a combattere, quando tu te la cattivi di nuovo usandole un buon trattamento.

84. — Incapace di combattere è l'esercito che si sia confuso coi nemici perocchè questi lo assaltano da ogni parte. Quello invece che si sia accampato nello stesso sito col nemico, per la forza (che ancora conserva), non è inetto al combattimento. [1]

85. — L'esercito che ricetta nel suo seno gente infame, si rifiuta di combattere, e prende le armi sol quando vengano estirpati (quegli elementi dissolventi simili a) spine. Però pure un esercito (composto di gente) infame, può validamente pugnare quando sia sotto l'egida di valorosi eroi. [2]

86. — L'esercito composto di soldati che hanno perduto le loro sostanze in tempi di calamità e che sono (quindi) intenti ai loro particolari interessi, [3] è dichiarato inetto al combattimento; e tale pure è l'esercito che è stato mandato (in aiuto) ad un alleato, se il paese di quest'ultimo resti troppo lontano (o la guerra) si protragga per troppo lungo tempo.

---

[1] Il secondo verso di questo *çloka* quale è nel testo è evidentemente il primo dello *çloka* 85. Il secondo verso dello *çloka* 84 manca nel testo, ma il Comm. lo ha rinvenuto nel suo manoscritto. Esso suona: « *çatror upaniviṣṭaṃ yat sâmarthyân nâkṣamaṃ yudhi* ».

[2] Emendo col Comm.: « *pradhânayodhasaṅguptaṃ dûṣyaṃ câpi samutpatet* ».

[3] Leggo col Comm.: « *svaviṣayâkṣi°* » invece di « *suvi°* ».

87. — *Vivadha* significa acquisto di grano ecc., (ossia di tutto quello che serve alla vita). [1] *Âsâra* vuol dire l' esercito dell' alleato. (Certo) non si desidera per la battaglia un esercito cui sieno state intercettate le vettovaglie e le forze alleate.

88. — L' esercito che ha lasciato le radici, (cioè le donne, il tesoro ecc.,) indifese, è atto al combattimento quando la custodia di quelle venga fatta dai villici; [2] e così pure (capace di pugnare) è l' esercito che non si è formato col consenso del re, quello cioè che si è accozzato insieme (spontaneamente), senza il volere del principe. [3]

89. — Si rifiuta di combattere l'esercito che ha scoperto gl' inganni (in cui lo si voleva trarre), chè esso è come se non avesse più condottiero. Inetto alla pugna è pure l' esercito che è insidiato da un perfido *Pârṣṇigrâha* come quello che è molestato alle spalle dal furore (di quel nemico).

90. — Cieco è chiamato l' esercito che non conosce il paese (in cui ha da combattere); e per causa di tale ignoranza è inetto ad ogni opera di guerra. [4]

Queste ed altre sono le cause di dissoluzione d' un esercito; [5] però il principe deve ingaggiare la zuffa (sol quando le abbia rimosse) dopo averle (accuratamente) passate in esame.

91. — Un amico (può essere) oppresso da un destino avverso, ovvero divorato dall' esercito del nemico o dai vizi già menzionati che traggono origine dall' amore e dall' ira; (però in tal caso esso pure si dice magagnato).

---

[1] Emendo con la scorta del Comm.: « *dhânyâder vivadhaḥ prâptir* ».

[2] Correggasi: « *kṛtajânapadârakṣam* ».

[3] Il Comm. vorrebbe interpolare il seguente verso: « *pitṛpaitâmahaṃ maulaṃ tena çûnyaṃ na tat kṣamam* », che non abbiamo esitato ad espungere dal testo.

[4] Leggo, giovandomi in parte del Comm.: « *adeçikaṃ smṛtaṃ hy andhaṃ tanmûlatvât kriyâkṣamam* ».

[5] Leggasi: « *balavyasanam ityâdi* » invece dell'errata lezione: « *balaṃ vya°* ».

92. — Sette elementi costitutivi dello Stato sono stati menzionati: re, (ministri, popolo, fortezze, tesoro, esercito ed alleato). Il corrompimento di ciascuno di essi è più esiziale a misura che intacca quelli nominati prima.

93. — Il principe deve adunque convenientemente e con ogni cura vigilare sopra queste e tutte le altre cause di corruzione degli elementi del suo Stato, [1] e rimuoverle a tempo con la sagacia e la possanza sua.

94. — Il principe sollecito della sua prosperità non deve, per leggerezza o superbia, trascurare di osservare le cause di corruzione degli elementi del suo Stato, chè se un principe queste trascura: non tarda ad essere sopraffatto dai nemici.

95. — Il re pensando tra sè: « c'è da fornire convenientemente questa e quest'opera », e avendo in seguito preso una ferma deliberazione, conduca a termine ogni impresa zelantemente. Raccoglie a lungo il frutto del giusto, dell'utile e del piacevole il principe che ha saputo con una retta politica toppar le rotture degli elementi costitutivi del suo Stato.

Qui finisce il quattordicesimo [2] capitolo del *Nîtisâra* di *Kâmandaki*, intitolato: « l'esaltazione dell'energia [3] e le cause di dissoluzione degli elementi costitutivi di uno Stato ».

Carlo Formichi.

[1] Leggasi: « *prâkṛtam* » in luogo dell'erroneo « *prakṛtam* ».
[2] Tredicesimo secondo il testo.
[3] Leggo: « *utsâhapraçaṅsâpra°* ».

UN LIBRO DI MEDICINA INDIANA

[Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde. III Band, 10 Heft. *Medicin* von J. JOLLY. Strassburg, Trübner 1901, in 8° gr. pag. 140].

« Hoffen wir, dass Textausgaben, Uebersetzungen, chronologische und sonstige Untersuchungen uns allmählich in Stand setzen werden, klarer als bisher auf diesem Gebiete zu urteilen ». Quando L. VON SCHROEDER scriveva queste parole, nel 1887, non avrebbe certo osato sperare che dopo quattordici anni appena sarebbe stato possibile non solo di « klarer zu urteilen » nel campo della medicina indiana, ma di possedere di questa scienza una trattazione sistematica, limpida ed esauriente. Al che non sarebbero certo bastate le nuove e buone edizioni di Caraka, Hārīta, Suçruta e gli studi parziali di dotti indiani ed europei, senza la scoperta dei manoscritti kasgariani dell'Asia centrale e sopratutto dell'importantissimo ms. Bower, ingegnosamente decifrato e splendidamente edito e tradotto dal HOERNLE: scoperta che dimostrò una volta di più la giustezza della spiritosa affermazione del WHITNEY che « all dates given in Indian literary history are pins set up to be bowled down again » (*Sanskrit Grammar* p. XVII). Ma per l'avvenire, nel campo della medicina indiana, i birilli resteranno al loro posto: nè potrà più sorger dubbio sull'esistenza di un'arte (non diremo scienza) medica nell'India nel 4° sec. dell'E. V.: un'arte in cui « la teoria dei tre umori fondamentali [*vāyu* vento, *pitta* bile, *çleṣman* pituita], della digestione, dell'influsso delle stagioni, le forme delle medicine, i nomi delle malattie, sono essenzialmente le stesse e gli stessi delle opere posteriori ».

Di quest'arte il JOLLY si fa sapiente indagatore, esponendone con ordine e precisione ammirabili la pratica e le teorie.

Degli 8 capitoli, suddivisi in 95 paragrafi, che compongono il suo libro, il primo è dedicato allo studio delle fonti. Nell'esame delle quali il J. tiene l'ordine inverso, risalendo dalle più moderne alle medievali, da queste ai trattatisti classici, ai manoscritti dell'Asia centrale, alle opere buddistiche, alle remote e pur già importanti notizie vediche. Dopo aver toccato brevemente delle relazioni della medicina indiana con quella del Tibet, di Ceylon, Birmania,[1] Persia ed Arabia, e sopratutto dei rapporti così estesi ed interessanti con la medicina greca, discorre nel II cap. dei medici e della terapia e nel III delle teorie principali circa i tre umori, i sette elementi, l'anatomia, le sezioni, la psicologia e cosmologia, la patologia. Della embriologia e ginecologia si occupa il IV cap. I due seguenti, delle malattie interne ed esterne: il VII è dedicato alle malattie degli occhi, orecchi, naso e gola; l'ultimo alle malattie nervose e mentali ed alla tossicologia.

S'intende che questo libro sarà prezioso agli storici della medicina. I profani, o i ricercatori di curiosità, ne troveranno di frequente nel volume: come le notizie sul taglio cesareo — per il quale occorreva l'autorizzazione del capo dello stato o della provincia, — sullo sviluppo della rinoplastia, sulla necroscopia. Tutti conoscono il ribrezzo degli Indiani per ogni corpo morto: è facile quindi immaginarsi che la sezione del cadavere fosse praticata in rarissimi casi, con un metodo per noi molto strano, ed esclusivamente da chirurghi « desiderosi di acquistare una sicura conoscenza del corpo umano.... e della posizione de' vari organi ». Fra tutti i trattatisti, nel solo Suçruta troviamo (III 5) la descrizione di un processo necroscopico: lo riporto, giovandomi della versione dell'J. ed avvertendo che le parole fra parentesi quadre sono glosse del commentatore Ḍallana: « Il cadavere da scegliersi sia quello di un uomo dalle membra perfettamente proporzionate, che non sia morto di veleno o di una malattia cronica [il che produrrebbe morbose al-

[1] Erano da aggiungere quelle col Siam, intorno alle quali si ricava qualche utile notizia dagli *Auszüge aus medicinischen Büchern der Siamesen* del Bastian (ZDMG, XXIII, p. 261-65).

terazioni nel corpo] o decrepito. Dopo aver tolto le fecce dagli intestini, (il chirurgo) porrà il cadavere in una gabbia ben legata [perchè la corrente non la porti via] e la calerà in un fiume non impetuoso, dopo averla circondata di giunchi, scorze, erba di *kuça* o canapa [perchè non la mangino i pesci od altri animali acquatici], in un luogo riparato [dove sia al sicuro dagli attacchi degli uccelli di rapina]. Quivi lasci marcire il cadavere. Quando è ben putrefatto, dopo sette giorni, si tiri fuori e si strofini piano piano con un pennello di radici di *uçīra*, di peli o di bambù: si esaminino allora tutte quante le parti del corpo, interne ed esterne (che in tal modo si renderanno visibili), cominciando dalla pelle. Solo l'anima non si può ravvisare coll'occhio corporeo, ma soltanto coll'occhio della scienza e dell'ascesi ».

Per gli indianisti, il libro sarà una preziosa miniera d'informazioni, utilizzabili anche per altre parti della storia letteraria, e una nuova conferma delle peculiarità dello spirito indiano, che anche nelle severe indagini della medicina spinge l'analisi fino all'assurdo, la mania di classificare fino all'inverosimile, la minuziosità fino al puerile, mentre per amor della simmetria inventa o prevede casi impossibili. Che alcuni dei trattati di medicina sieno in versi, altri in prosa mista a versi, parrà strano solo a chi non sappia che di forma poetica sono rivestite dagli Indiani filosofia e legislazione e storia del pari che astronomia e matematica. Questo libro sarà anche il centro intorno a cui verranno a raggrupparsi, dandogli luce e ricevendone, le copiose allusioni a cose mediche, le citazioni riguardanti malattie, cure, farmaci sparse nella letteratura indiana, dai Veda ai *kāvya*, dai *purāṇa* ai drammi. Se prendiamo per es. le sole strofe in cui sono rammentati medici e medicine nella 2ª ediz. degli *Indische Sprüche* boethlingkiani, ci faremo un'idea di quanto la messe possa essere copiosa e interessante. Cāṇakya ci definisce il medico:

āyurvedakṛtâbhyāsaḥ sarveṣām priyadarçanaḥ
āryaçīlaguṇôpeta eṣa vaidyo vidhīyate

« È definito medico colui che ha studiato con zelo l'*Āyurveda*, il cui aspetto a tutti è gradito, e che è dotato di virtù e

di nobili costumi ». A tutti gradito, perchè a tutti necessario; e Cāṇakya stesso soggiunge:

> pañca yatra na vidyante tatra vāsaṃ na kārayet
> dhanikaḥ çrotriyo rājā nadī vaidyas tu pañcamaḥ

« Non si deve abitare colà dove mancano questi cinque: un ricco, un brammano dottissimo, un re, un fiume ed un medico per quinto ».[1]

Infatti, come ammonisce la *Subhāṣitâvalī:*

> āture ca pitā vaidyaḥ svasthībhūte ca bāndhavaḥ
> gate roge kṛte svāsthye vaidyo bhavati pālakaḥ

« Quando si è malati, il medico è un padre: quando si è sani, un amico: fuggita la malattia, ricuperata la salute, il medico è un guardiano ».

Accanto alle lodi per i medici buoni, non mancano i biasimi pei cattivi. Una strofa del *Pañcaratna* mette come prima fra le cose che i savi debbono tosto sfuggire, il vaidyaṃ pānaratam, « il medico ubriacone ». La *Subhāṣ.*:

> vaidyas tarkavihīno nirlajjā kulavadhūr vratī pīnaḥ
> kaṭukaç ca prāghuṇako mastakaçūlāni catvāri.

« Un medico irreflessivo, una donna di buona famiglia e impudica, un asceta ben pasciuto e un ospite seccante: questi sono quattro spiedi che trafiggono la testa ».

E in un'altra strofa manda il kuvaidya, il cattivo medico, all'inferno,[2] in compagnia del pittore, del poeta, del tiranno e del giudice del villaggio (*grāmakūṭakaḥ*).

Uno degli addebiti più frequentemente fatti al medico nella gnomica indiana è l'avidità di denaro, la *caccia al malato*:

---

[1] Secondo una variante del *Mārkaṇḍeya-purāṇa* bastano questi quattro: « uno che presti denaro, un medico, un brammano dottissimo ed un fiume con buona acqua ».

[2] Più severo, anzi proprio feroce, è il Talmud con la sentenza « le meilleur des médecins mérite l'enfer » (SCHUHL, *Sentences du T.* n° 608).

dalla forma più semplice in cui tal pensiero è espresso nel *Hitopadeça*.

> vaidyānām āturaḥ çrīmān vyasaniço niyoginām
> viduṣām jīvanam mūrkhaḥ sadvandvo nṛpater janaḥ

« Il malato ricco è la vita dei medici, il signore vizioso [1] è la vita dei suoi dipendenti; lo stolto, dei sapienti; i litiganti del principe », alla enumerazione, accresciuta di due, del *Mahābhārata:*

> ṣaḍ ime ṣaṭsu jīvanti saptamo nôpalabhyate
> caurāḥ pramatte jīvanti vyādhiteṣu cikitsakāḥ
> pramadāḥ kāmayāneṣu yajamāneṣu yājakāḥ
> rājā vivadamāneṣu nityaṃ mūrkheṣu pāṇḍitāḥ

« Questi sei campano a spese di altri sei, nè un settimo si trova: i ladri a spese del negligente, i medici a spese degli ammalati, le belle a spese degli innamorati, i preti a spese dei devoti, il re a spese dei litiganti, i dotti sempre a spese degli sciocchi », ed alla strofa ancor più faceta, ed accresciuta di altri due sfruttatori, del *Pañcatantra:* [deçānām upari] « Con le reti pronte di gentili parole ecc. i principi fanno giorno e notte la posta ai paesi, i medici ai malati, i mercanti ai compratori, i dotti agli sciocchi, i ladri agli scapati, i frati mendicanti ai ricchi padroni di casa, le cortigiane agli amanti, gli artefici a tutti quanti: e l'uno mangia l'altro a più potere, come i pesci mangiano i pesci ». È naturale quindi che il medico sia compreso fra le persone dinanzi alle quali non si può andare a mani vuote: [riktapāṇir na paçyeta]. « A mani vuote non si deve presentarsi al re, al medico, al maestro, all' indovino, al figliuoletto, all'amico: ma col frutto (dell'offerta) si accenni al frutto (desiderato) »; bisogna infatti ricordarsi, dice Cāṇakya, che [devo rājā] « Un dio, un re, un maestro, una moglie, medici e astrologhi non se ne vanno a mani vuote: e se pur vanno (a mani vuote), la faccenda (desiderata) non viene a buon fine ».

---

[1] Questa interpretazione mi sembra preferibile alla böhtlingkiana: [leben] von einem im Unglück befindlichen Fürsten ».

Guadagnino pure i medici [1] e si arricchiscano: la loro vita non è sempre facile nè piacevole; accanto al cattivo medico, al kuvaidya, c'è l'ammalato insopportabile, il duṣṭâtura del *Kathā-S.-S.*: c'è lo stolto che al medico, il quale dopo matura riflessione ha ordinato un lattuario di zenzero e *asteracantha longifolia* (go-kṣura), porge uno zoccolo di vacca (go-khura); e poi, quel dovere ogni giorno pensare a tener allegri e contenti gli altri, è un tormento per il medico del pari che per l'indovino, l'etera, il cantastorie e il servitore (Cāṇakya). Il malato vuol esser trattato con gentilezza, perchè sia docile: [nâturaḥ prati-] « L'ammalato, quando sente parole contrarie (al suo desiderio), non si piega al volere del medico: ci si piega invece, se questi gli parli conforme a quanto desidera e lo tratti cortesemente ». Pure la soverchia indulgenza è pericolosa: infatti « Quel re a cui il medico, il maestro e il ministro non dicono se non cose gradite, presto va in rovina e per la salute e per la virtù e per la ricchezza » [vaidyo guruç ca]. Fra i consigli più frequentemente dati per la conservazione della salute, troviamo il *principiis obsta* [jātamātram]: la necessità di preservare le forze per mezzo del cibo: « La forza dell'uomo ha la sua radice nel cibo, la vita ha la sua radice nella forza: quindi il medico esperto si adopri a mantenere le forze (dell'ammalato) » [annamūlam]. D'altra parte si fa spesso menzione dell'utilità della dieta: essa è il bastone che scaccia la febbre (jvaradaṇḍaç ca laṅghanam *Subhāṣ.*); l'ammalato che mangia d'ogni cosa va presto alla malora [ajño yo]. Ma sopratutto le similitudini si risentono della preoccupazione della malattia, nemico di cui non si conosce l'eguale (na ca vyādhisamo ripuḥ, Cāṇ.) e della fiducia nei mezzi curativi: frequentissima l'immagine della medicina amara o disgustosa e pur salutare; una strofa della *Subhāṣ.* ricorda l'efficacia terapeutica del latte caldo (paçya rogâpahārāya bhaved uṣṇīkṛtam payaḥ); « qual uomo di giudizio spruzzerebbe d'acqua chi suda per febbre? » si chiede in un luogo del *Çiçupālavadha*.

[1] In ciò conviene anche il Talmud: « Un médecin qui donne ses soins pour rien, ne sert à rien » (SCHUHL, *op. cit.* n° 280).

Il Pañcatantra specialmente è ricco di similitudini mediche: in una si accenna all'impiego del sciroppo per aumentare la pituita o flegma [ucchedyam api], il che corrisponde all'indicazione di Caraka I 27, 3: un'altra allude allo zucchero come curativo del travaso di bile, mentre invece le pozioni acide ed astringenti come il succo di cetriuolo, ne promuovono la secrezione [sāmasādhyeṣu]: in una terza [mantriṇāṃ bhinna-], come pure in altri due luoghi del *Kumārasambhava* e della *Mitākṣarā* (citati nel P. W.), è adoprato il termine tecnico *sāṃnipātika*, indicante il confluire eccessivo degli umori fondamentali e la malattia che ne deriva. Alla dottrina umorale, essenziale tanto nella patologia indiana quanto nella greca, accenna anche la seguente strofa della *Subhāṣ*.

> vaidyā vadanti kaphapittamarudvikāraṃ
> naimittikā grahakṛtaṃ pravadanti doṣam
> bhūtôpasargam atha mantravido vadanti
> karmaiva çuddhamatayo yatayo gṛṇanti

« I medici dicono che i malanni derivano dal perturbamento della pituita, della bile e del soffio: gli astrologhi li attribuiscono all'influsso de' pianeti: i maghi ne danno la colpa agli spiriti maligni: gli asceti, dalla mente pura, dicono che sono effetto del *karman* ».

Questa strofa si potrebbe confrontare con molte altre, nelle quali si predica l'inanità della scienza medica di fronte al *Karman* o Destino e si manifesta uno scetticismo che ricorda l'ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἕλκεσι βρύων plutarchiano e simili espressioni. Ciò avviene sopratutto nel *Çāntiparvan* del Mbh., dove sulla forza ineluttabile del fato si fanno molte considerazioni:

« Noi vediamo molti medici che non hanno fatto altro che studiare l' *Āyurveda*, essere sopraffatti dalle malattie in un coi loro parenti » [āyurvedam adhīyānāḥ]. « Ed anche i medici abili ed esperti, che hanno messo insieme farmachi, sono oppressi dalle malattie, come gazzelle dai cacciatori. E mentre bevono decotti e pozioni svariate, appaiono rotti dalla vecchiaia, come alberi da potenti elefanti » [te câpi nipuṇā vaidyāḥ]. Nè le ricchezze giovano a lenire le sofferenze: « Straziati dalle malattie, promettono grandi ricchezze ai medici i quali, per quanto si affatichino, non possono toglier loro le sofferenze » [vyādhi-

bhir mathyamānānām]. Appunto perchè questi dolori dei ricchi sono frutto di peccati commessi in un' esistenza anteriore: e così « anche i medici si ammalano, anche i forti diventano deboli ed altri, ricchi, sono impotenti: [1] strane sono le vicende del Destino » [vaidyāç câpy āturāḥ santi]. Il medico più abile e illustre, fosse pur Dhanvantari stesso, si trova disarmato dinanzi alla morte [prakṛtiḥ svāminā]; e siccome « auṣadham na gatâyuṣām », [2] « Perchè i medici vogliono preparar medicine per gli ammalati? quando il Destino li ha fatti maturi (per la morte), a che servono le medicine? » [bhiṣajo bheṣajaṃ kartum]. La malattia è un tristo privilegio degli uomini e fra gli uomini, dei ricchi: di rado si ammalano gli animali, di rado i poveri, nè hanno chi li curi:

> ke vā bhuvi cikitsante rogârtān mṛgapakṣiṇaḥ
> çvāpadāni daridrāṃç ca? prāyo nârtā bhavanti te.

Oltre che dalla gnomica, copiosa messe si rileverà dalla letteratura classica propriamente detta. Per citare solo alcuni luoghi che vengono subito in mente, ricorderemo la strofa 20 (ed. Stenzler) del *Meghadūta*:

> tasyās tiktair vanagajamadair vāsitaṃ vāntavṛṣṭir
> jambūkuñjapratihatarayaṃ toyam ādāya gaccheḥ
> antaḥsāraṃ ghana tulayituṃ nânilaḥ çakṣyati tvāṃ
> riktaḥ sarvo bhavati hi laghuḥ pūrṇatā gauravāya

così illustrata da Mallinātha: « ayam atra dhvaniḥ: ādau vamanaçodhitasya puṃsaḥ paççāc chleṣma-çoṣaṇāya laghutiktakaṣāyâmbupānāl labdha-balasya vāta-prakampo na syād iti;

---

[1] Anche nella traduzione di questo çloka dissento dal Böhtlingk.

[2] Così anche lo sconsolato distico (1155) nel Passow, *Carm. pop. Graeciae recent.*:

> Στοῦ Χάρου ταῖς λαβωματιαῖς βοτάνια δὲν χωροῦνε:
> Μήτε γιατροὶ γιατρεύουνε, μήτε κι' ἅγιοι βοηθοῦνε

« Di Morte alle ferite erbe non giovano: nè medici le guariscono, nè santi aiutano ».

yathâha Vāgbhaṭṭaḥ: kaṣāyāç.... ityādau ». — Questo è il senso riposto: Colui che prima si è purgato lo stomaco mediante un emetico [il nuvolo, vomitando la pioggia], e poi, bevuta dell'acqua leggermente amara ed astringente [l'acqua della Revā, profumata ecc.] per diminuire la secrezione pituitaria, ha ripreso le forze, non va soggetto a reumatismo [ad essere scosso dal vento]. — E fa seguire il passo di Vāgbhaṭa.

Quando il vidūṣaka del *Mālavikâgnimitra* finge di avere il dito morso da un serpente, la parivrājikā (*v. l.* il re) pronunzia uno çloka tolto probabilmente da un trattato medico:

chedo daṃçasya dāho vā kṣatasyâraktamokṣaṇam
etāni daṣṭamātrāṇām āyuṣyāḥ pratipattayaḥ

« Si tagli, o bruci il morso, o si procuri
di cavar sangue fuor de la ferita:
a chi morso è di fresco, ecco sicuri
mezzi son questi per salvar la vita ».[1]

E molto materiale si troverebbe sparso per entro quel prezioso *Kāmasūtra*, che il J. cita un paio di volte.

Quale importanza poi abbia lo studio della letteratura buddistica per la storia della medicina indiana, è stato rilevato con la consueta dottrina dal prof. Edm. Hardy, nella recensione che egli ha fatto dell'opera del Jolly (*Lit. Centralbl.*, 1902 p. 337-41). Ai raffronti di testi e di termini che la sua grande competenza in quel campo gli ha permesso di stabilire, e che gettano luce su più d'un punto controverso o interessante, non posso aggiungere per ora che qualche modestissima noterella. Intanto mi sembrerebbe utile di ricercare se e in quanto le raccolte di voci mediche in lessici buddistici, quali la *Mahāvyutpatti*, derivino da opere sistematiche. Nella lista di nomi di malattie, nell'ultimo (248) capitolo di questa opera, è facile correggere nell'edizione del Minayeff: çrāvikā (5) in srāvikā (cfr. srāva), rājapakṣmaṃ (18) in° jaya°, vaisarpa (26) in vi°, mandastambha (66) in manyāsta°, piṭaka

[1] Traduz. di F. Cimmino, p. 78.

(72) in piḍakā, dukodara (74) in dako°, goṇī (80) in dronī; accanto a pāmā (13) si tolga la *v. l.* yāma.

La « determinazione del sesso » ha occupato fin dai tempi più antichi la speculazione indiana: e a testi assai antichi si possono difatti riportare i dati dei trattatisti, riassunti dal JOLLY a pag. 50-51. È noto che fra le *upaniṣad* una, di data non certo remota, la *Garbha-up.*, contiene tutta la teoria embriologica allora corrente: ma già nella ben più antica *Bṛhadār.-up.* v'è un passo (VI 4, 13-22 ed. Böhtl.) in cui si indica « wie zu verfahren sei, um einen Sohn oder eine Tochter von bestimmter Beschaffenheit zu erzeugen ». I trattatisti affermano che la concezione del maschio avviene nei giorni di numero pari, contando dal principio della mestruazione: quella della femmina, nei giorni di numero dispari: con che si accorda il Mbh. XIII 104, 151 (ma non XIII 87, 10 cfr. HOPKINS *Rul. Caste* p. 335, *nota*); ancora, sarà concepito un maschio se il seme del padre è in eccesso, una femmina, se è in eccesso il sangue mestruale: se la quantità è eguale, nascerà un ermafrodita. La constatazione che appunto nei giorni dispari il mestruo è più abbondante, viene a conciliare quei due dati differenti. [1] È notevole, come osserva il HOPKINS *l. c.*, che anche Esiodo fa dipendere il sesso del nascituro dal giorno della procreazione. Un altro elemento che la medicina indiana ha a comune con la greca, e del quale gioverebbe assai poter stabilire la cronologia, è la credenza che durante la gestazione il feto giaccia sul fianco destro della madre, se maschio, sul sinistro se femmina (nel mezzo, se eunuco, aggiungono i trattatisti in-

[1] Manu III 48-49, d'accordo col *Nirukta* XIV, 6, ammette che il sesso sia determinato dai giorni, o meglio dalle notti, pari e dispari: ma aggiunge che anche col numero pari nascerà una femmina quando sia « çukre... adhike striyāḥ » e viceversa, col numero dispari un maschio, quando sia « puṃso' dhike çukre ». (Ponendo *çukra* = *bala*, si ha presso a poco la famosa teoria del dr. SCHENK!) A quantità eguale, si produce o un eunuco o dei figli gemelli. Notevole la divergenza in quest'ultimo particolare dei trattatisti, per i quali la concezione dei gemelli avviene esclusivamente « durch Spaltung der Samenmenge » (cfr. JOLLY, p. 18 e 51).

diani). Alla concordanza buddistica del *Divyâvadāna*, rilevata per questo particolare dal prof. Hardy, aggiungeremo quella giainica di Çīlānka che, commentando il *Sūtrakṛtânga* II 3, 21 dice (secondo la traduz. del Jacobi): « A male is produced from the right side of the womb, a female from the left, a neuter from both together ». Non possedendo il testo del *Milindapañha*, non posso esaminare il passo IV 1, 49-54 riguardante appunto la determinazione del sesso: Rhys Davids (SBE XXXV p. 185) ne omette la traduzione perchè « this dilemma goes into details which can be best consulted in the Pâli ».

Ai meriti che verso la medicina ebbe il re singalese Buddhadāsa (IV sec. dell' E. V.) accenna brevissimamente il Jolly nei §§ 12 e 14. Trattandosi di un principe cui sono dovuti i primi stabilimenti sanitari in Ceylon, credo opportuno riportare qui i passi del *Mahāvaṃsa* relativi alle sue opere benefiche, anche per mostrare con quanta ingenuità la cronaca buddistica discorra delle miracolose cure a lui attribuite.

XXXVII 62-73. Un giorno Buddhadāsa vide un gran serpente tormentato da mal di ventre (mahānāgaṃ kucchirogasamappitaṃ):

> ath'enam upasaṅkamma ucchaṅgagatam attano
> satthaṃ gahetvā phāletvā udaraṃ tassa bhogino || 69
> nīharitvā tato dosaṃ katvā bhesajjam uttamaṃ
> sappaṃ taṃ taṃkhaṇen'eva akāsi sukhitaṃ tadā || 70

« Essendogli andato presso ed avendolo preso in grembo, afferrato un coltello aprì il ventre di quel serpente: quindi, tolto via il male e fatta un'ottima medicazione, rese nel momento guarito quel serpente », ricevendone in compenso una gemma che donò al monastero di Abhayuttara. — 74-81. Un frate aveva bevuto del latte infetto da vermi (khīraṃ sa-ppāṇakaṃ). Buddhadāsa gli somministrò del sangue di cavallo come emetico: i vermi uscirono col sangue vomitato e il frate guarì:

> pāṇakā lohiten'eva nikkhamiṃsu sukhī ahū || 80 *a*

82-89. Un tale, bevendo, ha inghiottito un deḍḍubha (duṇḍubha, il noto serpentello acquatico) che lo tormenta. Il re

aspetta che il paziente dorma e mentre sta a bocca aperta, mette presso il palato un pezzettino di carne legato a un filo: il deḍḍubha esce ad abboccare ed è tirato fuori dall'esofago del malato. [1]

Assai più serie ed attendibili sono le notizie (96-99) intorno alla istituzione di un servizio sanitario regolare in Laṅkā. Il re Buddhadāsa fece fare un estratto o compendio di tutti i trattati di medicina, intitolandolo *Sāratthasaṅgaha*: nominò i vari medici-condotti, assegnandone uno per ogni dieci villaggi e fissando loro uno stipendio: a questi aggiunse i veterinari e i medici militari: costruì ospizi speciali per gli storpi e i ciechi, stabilì depositi di vettovaglie: fu pio e beneficò i predicatori della sacra legge:

sabbesaṃ vejjasatthānaṃ katvā sāratthasaṅgahaṃ
thapesi vejje dīpassa tikicchattham anāgate ‖ 96
yojesi vejjam ekekaṃ rājā gāmadvipañcake
adā vīsaddhakhettānaṃ vejjānam upajīvanaṃ ‖ 97
vejje hatthīnam assānam balassa ca niyojesi
pīṭhasappīnam andhānaṃ sālāyo ca tahiṃ tahiṃ ‖ 98
kāresi saha bhogena sālāyo ca mahāpathe
niccam assosi saddhammaṃ sakkatvā dhammabhāṇake
‖ 99

Inoltre nella continuazione del *Mahāvaṃsa* e precisamente nel cap. LXXIII 34-54 si parla a lungo di Parakkamabāhu I, uno dei principi più famosi nella storia singalese [2] e che con-

---

[1] Chi volesse fare un elenco di simili cure miracolose, non dovrebbe dimenticare la sciocca storiella della *Çukasaptati*, nov. 41. La principessa Madanarekhā era tormentata da un fignolo sul collo [Madanarekhāyā gale granthir babhūva]. Essendo riusciti vani tutti i rimedi, un brammano si mise a recitare davanti a lei delle strofe insulse: tanto ne rise la principessa che il fignolo le scoppiò ed essa guarì [ity-evaṃ brāhmaṇasya vadato rājaputryā hasitaṃ: hāsyâtirekeṇa galagranthir dvidhābabhūva: dvidhājāte ca tasmin rājasutāyāḥ sukham utpannam].

[2] La sua incoronazione cade nell'anno 1698 dal nirvāṇa del Buddha, che il *Mhv.* pone nel 543 a. C.

sacrò gran parte della sua attività al bene dei sofferenti. Come narra la cronaca singalese, egli fece costruire un grande ospizio per più centinaia di infermi, fornito di tutte le comodità, con un servo o una serva per ogni malato, con magazzini di cibi e di medicine, con medici dotti ed abili distribuiti in vario sezioni e ben stipendiati. Ricorrendo i quattro giorni dell' *uposatha*, il re stesso si recava a visitare e confortare gli ammalati, discuteva coi medici circa la cura da seguire, assumendola talora egli stesso; i guariti regalava di coperte e di vesti, attirandosene le benedizioni. La sua pietà si estendeva anche agli animali ed una volta fece curare e guarire un corvo che, affètto da tumore alla guancia (*sic!* kapolamhi) si era rifugiato nell' ospedale:

ath'aparaṃ mahāsālam anekasataroginaṃ
vāsayoggan dāyôpeto kārāpetvā narâdhipo ‖ 34
sabbôpabhogasāmaggiṃ heṭṭhā vuttakkamena so
ṭhapāpetvāna tatthâpi paccekaṃ sabbaroginaṃ ‖ 35
dāsam ekañ ca dāsiñ ca dāpetvāna pamāṇato
bhesajjakhajjabhojjâdiṃ sampādetuṃ divānisaṃ ‖ 36
nānābhesajjasambhāradhanadhaññâdisañcite
kārāpetvāna tatthâpi koṭṭhāgāre anappake ‖ 37
nānāvatthāvibhāgesu nipuṇānaṃ subuddhinaṃ
vejjānaṃ katahatthānaṃ sabba[sa]tthapavedinaṃ ‖ 38
vuttiṃ dāpiya sabbattha visesaññū yathârahaṃ
kārāpento divārattiṃ tehi sādhu tikicchanaṃ ‖ 39
sayam māsassa catusu uposathadinesu pi
apêtasabbâbharaṇo susamādinn-uposatho ‖ 40
suddho suddh-uttarâsaṅgo amaccaparivārito
upasaṅkamma sālaṃ taṃ dayāsītalamānaso ‖ 41
pasādasommanettena oloketvāna rogino
Āyubbede sayañ câpi nipuṇ-attā narâdhipo ‖ 42
āṇāpetvā mahāpañño vejje tattha niyojite
patīkārakkame tesaṃ vicāretvāna sabbatha ‖ 43
virādhetvā katan tehi yadi atthi tikicchanaṃ
yathāñāyaṃ virodhe te bodhetvā vadataṃ varo ‖ 44
sayam upadisitvāna satthayuttiṃ yathāvato
sahatthena tikicchitvā cheko katipaye jane ‖ 45
vicāretvā sukhaṃ dukkhaṃ sabbesaññ eva roginaṃ

ácchādanañ ca dāpetvā muttānaṃ rogato tathā || 46
vejjānaṃ hatthato pattiṃ gahetvā kusale rato
pattin tesañ ca datvāna payāti bhavanan nijaṃ || 47
eten'eva upāyena anuvassan dayânugo
arogo parimocesi sabbarogehi rogino || 48 ||
aññañ ca abbhutaṃ atthi adiṭṭhâsutapubbakaṃ
tassa sammāpavattorukaruṇāguṇasālino || 49
sañjātena kapolamhi abbudenâbhipīlito
mahādukkhâbhitunn' eko kāko taṃ sālam āgato || 50
tassa dalhadayāpāsanibaddho va tato bahi
pakkhacchinno va no yāti rudanto karuṇam bhusaṃ || 51
tadā vejjā viditvāna tassa bhāvaṃ sabhāvato
gahetvā taṃ cikicchiṃsu mahārājassa sāsanā || 52
roge samañ gate rājā āropetvāna taṃ gajaṃ [!]
vissajjāpesi nagaraṃ kārāpetvā padakkhiṇaṃ [!!] || 53
acc-ulārā hi karuṇā tiracchānesu pīdisī
evaṃ kattha kadā kehi ditthā vā yadi vā sutā? || 54 ||

Uno çloka tira l'altro: mi si perdoni se a questi pālici del *Mahāvaṃsa* ne faccio seguire uno sanscrito come tenuissimo omaggio e riconoscente saluto all'autore del libro qui rapidamente esaminato. Al prof. Jolly la Università di Gottinga decretò, *honoris causa*, il grado di *dr. med.;* per il suo volume *Recht und Sitte* e per varie altre cospicue pubblicazioni riguardanti l'antica legislazione indiana, piene di estesa e sicura dottrina giuridica egli meriterebbe, se pur non gli è stato conferito, quello di *dr. jur.:* e tutti sanno quanto di buono e di utile egli abbia, come *dr. phil.*, prodotto nel campo della letteratura e dell'archeologia indiana. *Ato 'haṃ bravīmi:*

saṃskṛtasakalajñāno dharmaçāstreṣu kovidaḥ
āyurvedâpratīmallas traividyas tattvato bhavān!

P. E. Pavolini.

——•◦◦•——

NOTE VEDICHE

Ṛgveda II 42 e 43. — Il çakuni.

Ṛgveda II 42. — Traduzione.

1.° — Strillando annunziatore del giorno, spinge la voce come il rematore la nave; propizio sii o *çakuni*, te mai alcun cattivo presagio trovi.

2.° — Non te il falco squarci non l'avoltoio, non te trovi il forte arciere munito di freccie. Strillando verso la regione dei *pitṛs* (padri), propizio o dalla salutare voce canta qui (a noi).

3.° — Canta via verso il sud dalle (nostre) case o propizio o dalla salutare voce *çakunti*, non il ladro nè il malvagio venga in possesso di noi....

Verso 1°. — *Januṣam prabruvāṇa.* — *januṣa* formazione sostantivale da √*jan* esprime in genere il *nascere* il *divenire* di alcuna cosa. V. *Boeth. Roth. Geburt, Ursprung, Schöpfung*, e

vuol qui significare secondo me il *nascere del giorno* che il *çakuni* o *çakunti* annuncia col suo grido. — *Pra-bruvāṇa* da √*brū* propriamente *esprimere* col suono della voce qualche cosa, dunque *dire* nel senso pregnante della parola. Io tradurrei dunque letteralmente: *strillando* e *dicendo* il *nascere del giorno.* Il prefisso *pra* poi posto innanzi al verbo aiuta a penetrare il significato della frase; il *pra-bruvāṇas* sarebbe così l'annunziatore, colui che predice l'avvenimento [1] buono o cattivo. Affatto diversamente il *Grassmann* [2] che mi pare non dia senso soddisfacente. — Certo la traduzione di questo passo e dell'inno tutto sarebbe assai più sicura, se si sapesse con certezza quale uccello fosse questo *çakuni* venerato come prognosticatore. Il *Gr(assmann)* riportando Sāyaṇa lo traduce con *Häher* (Ghiandaia) *garrulus glandarius*, o *Haselhuhn*, *Francolino*, *Tetrao bonasia* specie di gallinaceo. Ma il *B. R.* lo dà anche come appartenente alla specie '*Turdus* e *Passer* citando il *Rājanighaṇṭu.* Che appartenesse alla specie dei falchi o dei rapaci in genere sembra escluso dal v. 2° « *mā tvā çyena udvadhīn mā suparṇa* » ecc. Il verbo *krand* poi e l'insistenza del *kanikradat* sembrano anche escludere che si tratti di un uccello cantatore; resterebbe dunque come più probabile la spiegazione di Sāyaṇa.

Si noti in questo 1° verso il cambiamento di persona assai frequente nel Ṛgveda:

iyarti .... *bhavāsi.*

Al grido del *çakuni* si dava valore di predizione e di augurio; ciò appare dal fatto che nella letteratura posteriore *çakuna*, neutro, significa appunto *segno* o *augurio buono: omen.* Che però l'augurio potesse esser anche cattivo vediamo subito dalla fine del verso *mā tvā kā cid abhibhā viçvyā vidat* letteralmente: « non te invero del tutto alcuna luce contraria trovi » ossia che tu non vegga mai cattivo segno, segno di sventura, di male. Il *mā* .... *viçvyā* si può tradurre con: *non mai affatto* e l' *abhibhā* sta a designare il segno funesto da cui l'uccello trarrebbe il suo malo augurio. In questa espressione l' *abhibhā* evidentemente è riguardato come una delle tante so-

---

[1] Cfr. in *Boeth. Roth* i significati, *ansagen, ausrufen, anzeigen, verheissen* ecc.

[2] Wörterbuch zum *Ṛgveda*, all'articolo *januṣa* e √*brū.*

stanze malefiche a cui soggiace l'uomo, e l'animale, come nel nostro caso; dunque come un *pāpman* che si cerca colla preghiera di tener lontano dal *çakuni*. Ciò è reso più evidente ancora dal *vidat* usato anche nel verso seguente del cacciatore: *iṣumān* ...... *astā*; sembra quasi si voglia dire; e l'uno e l'altro preghiamo che non ti trovino, così il cacciatore, come il malo segno, chè all'uno e all'altro dovresti soggiacere; il che, per ciò che riguarda l'*abhibhā* concorda perfettamente col concetto del *tanu* e del *pāpman* l'essenza o sostanza malefica, personificata anche più volte [1] che l'uomo combatte ed allontana con le varie operazioni magiche e rituali.

Verso 2° *e* 3°. — Nel verso che segue sono deprecati i varii pericoli che possono minacciare il sacro animale: il falco, l'aquila e il cacciatore i quali ci aiutano a limitare un po' più il tipo dell'animale; questi per esser cacciato dall'uomo, dal falco e dall'aquila o avoltoio, poteva forse appartenere ai gallinacei o essere per lo meno buono da mangiare. Ma il passo più interessante del verso 2° è quello che segue: *pitryām anu pradiçam kanikradat sumangalo bhadravādī vadeha*. — Interessante perchè conferma ancora una volta la credenza vedica intorno ai mani, *pitṛs* e i loro rapporti con le cose mortali, credenza che da molti passi vedici e da molti aspetti del culto dei morti appare evidente, che cioè le anime dei padri e degli antenati fossero ai mortali amiche sì, ma perniciose al tempo stesso e tali perciò che di esse si doveva evitare un troppo lungo soggiornare vicino ai mortali e ciò anche nei sacrifici stessi offerti ad essi. Il nostro passo poi si riconnette anche colla credenza che i demoni malvagi potessero venire coi *pitṛs* insinuandosi nelle loro schiere. [2] E si prega così il *çakuni* di cantare o strillare rivolto al sud onde allontanare col suo verso ogni malvagia influenza che potesse venire da quella direzione. Il *pitryām pradiçam* spiega secondo me anche il *dakṣiṇatas* del verso successivo il quale è completamente frain-

[1] V. ad es. *Atharvav.* VI, 26,3 dove si parla del *pāpman* come di un essere immortale *amartyaḥ* dai mille occhi *sahasrākṣa*.

[2] Basta ricordare il fuoco acceso presso le tre fosse nel sacrificio ai mani, il quale fuoco doveva servire appunto a tener lontani i demoni malvagi.

teso dal *Gr.* insieme al significato pregnante dell' *avakranda*. L'espressione avverbiale *dakṣiṇatas* non significa qui a *destra* o verso destra ma bensì *verso il sud* ed è in relazione anch' essa coi *pitṛs* e la loro influenza. — Non mi trattengo sul comune valore di *dakṣiṇa*, *dakṣiṇatas: del sud, verso il sud*, ecc.; ricordo solo il vedico e rituale *dakṣiṇāgni*, quello dei tre fuochi sacrificali, che stava appunto in speciale relazione coi *mani* e i demoni, e che è il principale nel sacrificio ai *pitṛs;* ricordo anche il posteriore *dakṣiṇāyana, la via del sud*, ossia dei morti e il *dakṣiṇāyanam anuyā* equivalente a morire.

La relazione tra il 2° e il 3° verso è dunque chiara, e più evidente ancora la rende il prefisso *ava* al verbo *kranda*. Questo è lo stesso *ava* che troviamo usato per *Rudra* come divinità malefica: *ava-dā, dar via* ossia *dare, sacrificare* affinchè vada via e non colpisca; è lo stesso *ava* anch' esso pregnante che troviamo nella comune espressione vedica e rituale *ava-yaj* per il sacrificio col quale si voleva allontanare da sè la colpa: *sacrificar-via* ossia sacrificar per modo che vada via. Nel nostro verso dunque dovremmo tradurre letteralmente l' *ava kranda* con *canta via* ossià canta e fa sì che dal canto tuo sieno allontanati dalle nostre case *(gṛhāṇām)* i demoni malefici, e le anime dei padri designati dal *dakṣiṇatas*. Il *çakuni* è anche qui pregato di cantare rivolto verso il sud, la direzione dei demoni e dei morti, come già sopra nel *pitryām anu pradiçam kanikradat*. —

mā naḥ .... *māghaçaṅsa* « non di noi il ladro venga in possesso non il malfattore » è sempre detto al *çakuni*, non come protettore ma come prognosticatore; come a dire « che *il tuo* presagio sia sempre buono »! — *īçata* da $\sqrt{}$*īç* è da tradursi per me non col *Gr. aver potenza su, signoreggiare su*, ma nel suo primo significato che è quello di *raggiungere, arrivare in possesso di alcuna cosa*; e si prega dunque: *che mai il ladro e il malfattore si impadroniscano di noi* vale a dire delle nostre *sostanze, dei nostri beni*. — L' ultima parte del 3° verso è il ritornello o meglio la chiusa di molti inni del 2° libro ed è in questo come in altri inni aggiunta posteriore.

NOTA METRICA

Il metro del piccolo inno è il *Tristubh* assai irregolare. Basti osservare il secondo e il terzo verso che riporto per intero.

2°
a *b*
– – – – – ⏑ –/– ⏑ – – | – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – – – – ||
c *d*
– ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ – | ⏑ – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – ⏑ ||

3°
a *b*
⏑ – – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ||
c *d*
– – – – – ⏑ ⏑ – ⏑ – – | ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – ||

Al verso 2° *a* e *d* e al 3° *b* abbiamo una misurazione cretica irregolare e di più al 2° *c* come anche al *1° d* abbiamo la serie ipersillabica ossia *jagatī* in luogo di una *tristubh*.

Rgveda II, 43 — Traduzione.

1.° — Onorando dalla destra parte i sacerdoti lodano gli uccelli *çakunti* parlanti nella loro stagione (ora); egli (il *çakuni*) come il cantore (nel) le due voci canta, il *gayatri* e il *tristubh* imita.

2.° — Come l'*udgātr*, o *çakuni*, tu canti il *sāman*, come il figlio della preghiera (del brahman) nelle libazioni (del Soma) tu lodi (il Dio); come il toro virile quando si unisce alle prolifiche (le vacche), a noi d'ogni parte propizio parla, a noi d'ogni intorno bene augurando parla.

3.° — Quando parli, propizio a noi parla o *çakuni*, quando cheto posi, pensa la buona predizione e quando spiccando il volo tu gridi simile alla *karkari*. [1] ...... [2].

NOTE

Verso 1°. — L'inno comincia lodando il *çakunti* che i sacerdoti o cantori *(kāravas)* cantano inneggiando. Non so come il *Grassmann* dica che il *verbo gṛṇanti* è usato senza oggetto. A me pare si debba considerare *kāravas i cantori* soggetto e *vayas* gli *uccelli* oggetto. A questa interpretazione mi conduce oltre che il senso generale della frase anche il significato di √*gir* pregiare, onorare, lodare il quale male si può concepire senza un oggetto determinato. Anche il *pradakṣiṇit* conferma proprio trattarsi di onore e lode tributaria dai *kāravas* ai *vaya*ı *çakuntayas*, forse anche si usa *kāravas* invece di qualche altra parola affine per indicare più precisamente l'idea di encomiare, pregiare contenuta nella √*gir*. — I *çakuntayas* sono qui detti *vadantas ṛtuthā* che secondo *Grassmann* ed altri significherebbe *parlanti secondo la verità;* io non posso approvare questa interpretazione.

Ṛtu significa in origine, il punto fisso e determinato o la regola secondo cui accade o meglio si ripete un dato fenomeno e perciò poi il fenomeno stesso. Nè mai ch' io sappia ha in sanscrito altro significato; sia che si tratti di celebrazioni di sacrifici, di stagioni dell' anno, della mestruazione delle donne. [3] Sono tutte cose che si ripetono secondo il loro *ṛtu*, ossia regolarmente, nella stessa epoca. Mi sembra perciò troppo ardita la traduzione del *Grassm.*, *secondo la verità*, per la quale bisognerebbe ammettere un significato assolutamente diverso di *ṛtu* per il quale non abbiamo sufficienti ragioni. — Io credo

[1] Probabilmente uno strumento musicale.

[2] Tralascio anche qui la chiusa identica a quella dell' inno precedente.

[3] *Ṛgveda*, V, 46,8 *ṛtuḥ janīnām*.

che qui si debba logicamente pensare ad una stagione determinata dell'anno o ad un momento determinato del giorno o della notte in cui il *çakuni* cantasse le sue predizioni e tradurrei dunque: *gli uccelli çakunti parlanti nella loro stagione o nella loro ora.* — *Ubhe vācau vadati....* anche qui abbiamo sconcordanza nel verbo, il singolare dopo il plurale (vayas.... vadati) come sopra (v. II, 42, 1) abbiamo avuto l'uso della 2ª dopo la 3ª persona. — L'uso dello stesso verbo (vadantas, vadati) fa capire che nella seconda parte del verso il soggetto è il çakuni. Oltre a ciò riflettendo allo speciale carattere della lingua vedica si noti la differenza tra *kāru* e *sāmagā* e si guardi al significato di *vāc*. Il *kāru* è (v. sopra) propriamente colui che loda, che inneggia, che celebra, sempre però con significato assai lato, mentre il *sāmagā* è il cantore del *sāman* ossia del canto musicale in opposizione a quelli parlati o recitati, il canto speciale appartenente al sacrificio del Soma.

Questo *sāmagā* è adunque in conclusione l'*udgātṛ* al quale è paragonato appunto il çakuni sul principio del verso seguente, sembra dunque naturale che anche in questo verso si paragoni l'uccello cantore al *sāmagā*. — Non credo che *vāc* possa qui come vorrebbe il *Grass.* significare *metro, misura* e che le *ubhe vācau* sieno la *Gāyatrī* e la *Triṣṭubh;* anzitutto è assai importante il fatto che questi ultimi metri o ritmi hanno nel verso il loro verbo *rājati* come le *ubhe vācau* hanno il loro: *vadati;* oltre a ciò il significato di *vāc, voce, verso, canto* male si può contorcere fino a significare misurazione ritmica, metro. Mi piacerebbe piuttosto interpretare l'*ubhe vācau* come una differenza d'intonazione o di accento musicale della voce usata dal *sāmagā* o *udgātṛ* nel suo canto e che l'uccello fatidico sapesse imitare nel suo verso; attacco quindi il *sāmagā iva* non alla seconda ma alla prima parte del 2° *pāda* e traduco: come il *sāmagā* (egli, il *çakuni*) sa cantare in due voci diverse ossia sa modulare la sua voce, (egli anche) il *gāyatrī* e il *triṣṭubh* imita.

Verso 2°. — *Udgāteva.... gāyasi* v. nota al verso precedente e osserva la rispondenza tra il *sāmagā* e il *sāma gāyasi*. — *brahmaputra* sarà figlio del *brahman* o figlio del *brahmano?* In quest'ultimo senso lo intende il *Grassmann*. Io non posso convincermi di tale traduzione; non so infatti a quale speciale rito del sacrificio del Soma si voglia qui alludere e chi sia

questo *brahmaputra*. Preferisco interpretare come espressione traslata *figlio del brahman*, ossia figlio della devozione, della preghiera, dunque il sacerdote in genere senza speciale designazione. Il verbo *çaṅsasi* poi può far pensare tanto al *hotṛ* nel senso di *celebrare, lodare*, quanto all' *adhvaryu* nel senso di intuonare fatidicamente. [1] — *vṛṣeva vājī çiçumatīr apītya sarvato*, questa è per me la parte meno chiara del verso. Anzitutto si parla qui del cavallo o del toro? Su *çiçumatīs* mi pare non vi possa esser alcun dubbio: le *dotate di figli* o *le prolifiche* saranno le vacche o le cavalle. — Poco chiaro è l'assolutivo *apītya*. *Api* è prefisso assai raro con la $\sqrt{i}$; credo in tutto il *Ṛgveda* si trovi solo otto volte, di cui tre con *pāthas* nel senso di entrare nella via celeste e nel cielo. Qui mi pare non si possa alludere che all' unione sessuale. Ma ciò non basta. Quale relazione è stabilita tra il *vṛṣa apītya çiçumatīs* e il fatidico *çakuni* che è l'altro termine del paragone come lo è stato coll' *udgātā* e col *brahmaputra?*

Forse il senso potrebbe essere: *d'ogni intorno cantando sii bene augurante* come il maschio quando si unisce colla femmina, alludendo alla propizia fecondazione. Si potrebbe anche supporre che qui si volesse parlare dei suoni o delle voci del *vṛṣa* o *vājī* quando si accosta (*apītya*) alla femmina, voci che bene augurano per la fecondità delle mandre e così meglio calzerebbe il paragone colla voce *bhadra* e *puṇya* del *çakuni*. Ad ogni mode il passo è poco chiaro.

Verso 3°. — La prima parte del verso non è che una ripetizione di ciò che è stato detto al verso precedente. Nella seconda parte è evidente il contrasto tra il *tūṣṇīm āsīnaḥ* e l' *utpatan*, rappresentanti due momenti del *çakuni*: quando silenzioso sta (*āsīnas*) sul ramo e quando spicca il volo (*utpatan*) urlando il suo verso simile alla *karkari*. *Sumatim* è la buona predizione che si prega l' uccello di discernere e di pensare ($\sqrt{cit}$) quando posa fermo sul ramo e di esprimere col suo grido volando via. Il verso termina col solito ritornello di augurio.

---

[1] L' *adhvaryu* è nel sacrificio del Soma e in genere sempre, quello che alle varie recitazioni o cantate degli altri sacerdoti risponde colla parola sacra *Om*.

NOTA METRICA

Il metro del piccolo inno è il *jagatī* assai irregolare. Si veda ad esempio la serie *c* del 2° verso di cui riporto lo schema: ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – –, di composizione ibrida. Interessante è al n. 3° l'*āvadaṁs tvaṁ* sola eccezione *ṛgvedica* di nom. sing. part. pres. colla *s.*[1]

Venendo alla storia dei due inni, dobbiamo anzitutto per varie ragioni reputarli redatti o composti in epoca vedica assai posteriore. Il metro misto e irregolare, l'uso di forme e di parole che non appartengono alla lingua vedica più antica (v. ad es. il duale *vācau* innanzi consonante in luogo di *vācā* le parole *iṣu pradiç puṇya* ed altre che sono di uso posteriore) portano a tale conclusione. Oltre a ciò l'argomento stesso o per meglio dire il tipo della divinità, se così si può chiamare, celebrata in quest'inni e il loro posto in fine di libro, devono a ragione farli riguardare come compilazioni posteriori. Noi qui però, senza trattenerci sul posto che prima forse i due inni occupavano avanti di venire qui in coda al 2° libro, notiamo solo il caso assai frequente nelle raccolte vediche di inni o canti che ci offrono un contrasto evidente tra la forma loro e la sostanza. Questo possiamo dire in genere per tutto l'*Atharvaveda* il quale sebbene come raccolta e compilazione (così si deduce da considerazioni linguistiche grammaticali ecc.) è certo assai posteriore al *Ṛgveda*, pure per il suo contenuto rappresenta uno strato assai inferiore e più antico di concetto e di rappresentazioni religiose e mitologiche. E così potremmo dire che questi due inni a *çakuni*, ci si passi l'espressione, sono piuttosto *atharvavedici* che *ṛgvedici* appunto per il loro contenuto; ed è perciò che, sebbene evidentemente posteriori nella forma in cui sono giunti a noi, fanno parte per le idee che contengono di quel più antico strato religioso. I due inni hanno in conclusione più relazione coll'incantamento che col sacrificio, i due tipi di operazione del culto rappresentati ri-

[1] V. su ciò anche Oldenberg *Die Hymnen des Ṛgveda*, p. 433.

spettivamente dall' *Atharvaveda* e dal *Ṛgveda*. Trattandosi dunque di classificare il materiale vedico secondo il suo contenuto, il più importante dal punto di vista etnologico e storico-religioso, dovremmo porre anche quest' inni nell' epoca più antica, sebbene, dico, nella storia critica del *Ṛgveda* essi per la loro forma siano da considerare tarda compilazione e aggiunta posteriore.

I due inni aggiungono qualche cosa a tuttociò che sappiamo dai libri vedici e rituali intorno agli *omina* degli antichi Indi, ossia intorno a quei fatti diversissimi dai quali essi traevano augurio e di cui sono pieni i varii *Sūtra* e *Brāhmaṇa*. Anche gli uccelli vi avevano la loro parte; così alla civetta si prega che annunzi la buona fortuna.[1] In un passo del *Ṣaḍvinça brāhmaṇa (Adbhuta brāhmaṇa, 8)* abbiamo questa lista :... *kaṅkākapotolūkakākagṛdhraçyenabhāsavāyasa* l' airone, la colomba, la civetta, il barbagianni, la cornacchia, l' avoltoio, il falco, lo sparviero e il corvo;[2] i quali sono quasi tutti uccelli rapaci diurni e notturni. Già sopra (v. nota al 42) vedemmo che il nostro *çakuni* non apparteneva probabilmente a tale specie. È vero che nel passo rituale riportato non si accenna alla voce di quelli uccelli ma si dice solo: *nella cui casa* l' *asino......* si *posano;* qui però è probabile che di tali animali colla presenza si considerasse naturalmente anche il grido e la voce in genere. Che l' aquila fosse animale in qualche sorta divino appare già di per sè dal mito del Soma rapito e portato ad Indra (v. *Ṛgv.* IV, 26, 6, VIII, 100, 8, e tutto il IV, 27); altri uccelli erano venerati o temuti come apportatori di buono o cattivo presagio; a questi dobbiamo aggiungere il *çakuni* che ha nella voce il buon augurio, a cui si prega di scongiurare col suo grido la presenza dei *pitṛs* e di allontanare i demoni dalle case degli uomini.

---

[1] V. *Hiraṇyakeçin. Gṛhyasūtra* I, 17,3.

[2] V. *A. Weber. Zwei vedische Texte über Omina und Portenta.* Berlin, Königliche Akad. der Wissenschaften, 1859.

I PRIMI QUATTRO VERSI DI ṚGV. VII, 55 (VII 54)

Vāstoṣpati–Sārameya. VII, 55, 1–4.

1.° — O guardiano della casa uccisore dei malvagi spiriti, tu che entri in tutte le forme, amico benevolo sii a noi.

2.° — Allorchè o lucido e rosso Sārameya tu digrigni i denti, come spiedi rilucono nelle fauci del mordente (ossia nelle fauci di te pronto a mordere) giù, sta queto!

3.° — Al ladro abbaia o Sārameya o al rapitore, tu che corri avanti e indietro, tu abbai ai cantori di Indra; perchè noi minacci di male? giù, sta queto!

4.° — (Squarcia tu il porco, te il porco squarcierà)? ai cantori di Indra tu abbai; perchè noi minacci di male? giù, sta queto.

NOTA

Molte questioni assai difficili si presentano al lettore studioso di questo inno: L' inno è da considerarsi unito o raffazzonato più tardi da elementi diversi? Il *vāstoṣpati* del primo verso e il *Sārameya* dei versi 2-4 sono la stessa cosa o no? Che cosa era in origine *sārameya?* Perchè il ritornello *ni ṣu svapa* è posto solo in fine ai versi 2-4?

Già il *Max Müller* nelle sue *Letture sulla scienza del linguaggio* (v. il capitolo *Sārameya* e *Hermes*) trattò dal punto di vista mitologico la questione di *Sārameya*. Qui per proce-

dere con ordine cominceremo dal primo verso nel quale si invoca *Vāstoṣpati* ossia il *signore della casa.* Giustamente si crede che le divinità vediche, di cui il nome è formato coll'elemento *pati* (signore) appartengano come creazione del pensiero religioso ad un'epoca assai posteriore a quella delle grandi divinità naturali (Agni, Indra, Rudra ecc....); ciò per il loro carattere astratto e simbolico e l'inconsistenza della loro figura. Fra esse di gran lunga la più importante nel *Ṛgveda* è *Bṛhaspati* altrimenti detto *Brahmaṇaspati, il signore della preghiera,* incarnazione e simbolo della potenza sacerdotale, il *purohita* del cielo. Il nostro *Vāstoṣpati* appartiene alle minori del genere quali *Prajāpati*, *annapati* ecc. Al *signore* o *guardiano della casa* è dedicato ch'io sappia un solo inno in tutto il *Ṛgveda* il VII, 54; piccolo inno di tre versi che non sarà male riportare per intero:

(*VII, 54. — A Vāstoṣpati.*

1°. — Signore della casa, bene accoglici, favorente l'entrata (degli amici) e cacciante i nemici (dalla casa) sii a noi; ciò per cui veniamo, bene godi (ossia accogli favorevolmente) salute sia di noi ai bipedi, salute ai quadrupedi.

2°. — Signore della casa a noi con aiuto (spinta) vieni tu che migliori la casa o Indu ai buoi e ai cavalli; col tuo aiuto che noi siamo senza invecchiare; di noi rallegrati come i padri dei figli.

3°. — Signore della casa nella compagnia tua potente prosperante piena di avvenire, che noi siamo sempre i primi, nel riposo proteggici e nel lavoro molto....)

Tralascio il comune ritornello *yūyaṃ pāta svastibhiḥ sadā naḥ* aggiunta posteriore.

Per molti lati è interessante questo piccolo inno a *Vāstoṣpati*. La lingua e alcune espressioni (v. piú sotto) ci fanno concludere ad una data relativamente assai tarda. Il carattere della divinità è tutto contenuto nelle due parole *svāveça anamīva* usate con significato pregnante e per contrasto una di seguito all'altra *che rendi facile l'entrare* (sott. *al padrone* o *agli amici*), *che cacci i malvagi* (sott. *dalla casa*), le quali parole si potrebbero dunque rendere: « fa sì che i buoni entrino nella nostra casa e ne stieno lontani i malvagi ». L'ultima parte del verso *çaṃ no bhava dvipade çaṃ catuṣpade* ci mostra un altro attributo di *Vāstoṣpati* quale protettore degli animali domestici sulla salute dei quali lo si prega d'invigilare.[1]

È già di una poesia vedica assai posteriore l'espressione del 2° verso; *gobhir açvebhir indo* « tu che sei il Soma per i buoi e i cavalli ». L'espressione traslata ha la sua ragione nella fine del verso precedente e qui dunque Soma o Indu è quanto dire *beneficio, ristoro*. Ma è espressione che caratterizza assai bene un periodo di poesia *ṛgvedica*, nella quale alla primitiva semplicità (quasi sparita da tutta la poesia *ṛgvedica*) era succeduta la maggior gonfiezza e ricercatezza delle immagini. Il *Ṛgveda* come già sopra ho detto non contiene che questo solo inno a *Vāstoṣpati* che è dunque una divinità formatasi o creata in epoca assai tarda. Nei posteriori libri rituali però troviamo parola di questa specie di dio famigliare. Cito tra gli altri l'importante *Āçvalāyana*, *Gṛhyasūtra* II, 9, 9, pertinente al rituale *ṛgvedico:*

« madhye' gārasya sthālipākam çrapayitvā « vāstoṣpate pratijānīhy asmān iti» catasṛbhiḥ pratyṛcani hutvā'nnam saṃskṛtya « brāhmaṇān bhojayitvā » çivaṃ vāstu çivaṃ vāstv iti vācayīta » — « *nel mezzo della casa avendo arrostito* (o cotto) lo *sthālipākam*[2] o *Vāstoṣpati* bene accoglici » così per quattro volte ad ogni verso versando (sacrificando), preparato il

---

[1] O forse si potrebbe pensare ad una mischianza di tipi diversi di piccole divinità famigliari e campestri avvenuta più tardi?

[2] Un cibo fatto di orzo o riso cotto nel latte, usato assai spesso come offerta sacrificale.

cibo e cibati i brāhmani « prosperi la casa, prosperi la casa » così si dirà.

Questo *sūtra* di *Āçvalāyana* conferma pienamente il carattere e le attribuzioni di *Vāstoṣpati* come si ricavano dall' inno *ṛgvedico*. Si noti anzitutto il *pratijānīhy asmān* che abbiamo trovato nel 1° verso di quell' inno, inoltre il *çivaṃ vāstu* che ci richiama alla mente il *gayasphāno* del 2° verso.

Parlato brevemente dell' età e del tipo di *Vāstoṣpati* vengo ai tre versi seguenti del VII, 55 (2-4) nei quali non si parla più di questo ma di Sārameya.

E dico subito che per me in questi versi i quali non hanno nulla a che vedere nè con ciò che precede, nè con ciò che segue, almeno in origine non si parla e non si vuol parlare che del cane guardiano della casa. Nel primo di essi si accenna al colore di esso, ed io interpreto il *piçaṅga* si come rosso o rossastro o giallo ma l'*arjuna* come *luccicante*, *splendido*, o come diremmo noi *dal pelo lucido*. È il cane da guardia che sente avvicinare qualcuno e comincia ad abbaiare, mostra i denti (*dataḥ yacchase*) pronto a mordere (*bapsato*) e nelle sue fauci aperte, quei denti aguzzi e taglienti, luccicano simili a spiedi (*vīva bhrājanta ṛṣṭayas*). Ma non sono nemici quelli che si avvicinano e cercano di mansuefare il guardiano. « Sta queto! (*ni ṣu svapa*), abbaia al ladro, al malfattore; a che abbai contro i cantori di Indra. Sta giù! A cuccia! » Passano e il cane se ne torna brontolando indietro (*punaḥsara*) ». Questa la scena che ricostruisco dal piccolo ed interessante frammento. Ma, si domanda ora, donde vennero questi versi e di che cosa erano essi? Probabilmente di un antico canto popolare come tanti altri versi ṛgvedici che si trovano fuori di posto. Si noti anzitutto il ritornello *ni ṣu ṣvapa* col quale verisimilmente si terminava ogni verso di quell' antico canto, si osservi ancora la seconda parte del 3° verso da *stotṛn*... fino al fine ripetuta identicamente nel 4° verso. Ma si guardi più che altro all' espressione e al soggetto prettamente popolare di quei versi. — Oltre che in essi, il *sārameya* s' incontra in un altro canto *ṛgvedico*, nell' interessante inno funebre (X, 14, 10). Riporto per intero il verso:

atī drava sārameyau çvānau caturakṣau çabalau sādhunā pathā |
athā pitṛnt suvidatrān upehi Yamena ye sadhamādam madanti ||

(si parla al morto) «Passa avanti ai due cani dai quattro occhi, variegati (?) sulla diritta via; poi va su presso i *pitṛs* benevoli che insieme a Yama la gioia gioiscono». — Anche qui i due *sārameyau* sono cani, e precisamente i due cani che guardano l'ingresso dei regni di Yama. — Ma interessante è per noi anche l'inno X, 108 in cui si narra come *Saramā* messaggera di Indra passasse le acque della *Rasā* per venire ai *Paṇis* e chiedere loro le vacche rapite e nascoste nella grotta. E *Saramā* è la cagna divina com'è testimoniato dai varii commentatori al *Ṛgveda.*[1] E infatti se *cane* è il significato originario di *sārameya* non se ne potrebbe dare logicamente uno diverso a *Saramā*, quando le due parole derivano insieme da √ *sar correre.* E qui dobbiamo ricordare l'epiteto di *sārameya punaḥsara* (VII, 55,3) e quello di *saramā, supadī*, parole che si trovano ambedue una sola volta nel *Ṛgveda* e che indicano esplicitamente la sveltezza nella corsa. Si noti anche che i *sārameyau çvānau* di Yama sono cani da guardia come il *sārameya* del nostro inno; e *Saramā* pure lo era perchè mandata dal dio sulla traccia della mandra rubata. Che cosa dobbiamo concludere?

In origine tanto *sārameya* che *saramā* non avevano altro significato che quello di *cane, cagna.* Il fatto però che al *X, 14, 10* (v. sopra) troviamo: *sārameyau çvānau* ci può indurre ad ammettere che la parola *sārameya* non designasse il cane in genere, sibbene una determinata specie di cane; forse il cane da guardia. Ad ogni modo quel primo ed originario significato è per noi solo nei tre versi del VII, 55 appartenente ad un'epoca assai antica di poesia primitiva e popolare. I due *sārameyau* di *Yama* e *Saramā* messaggera di Indra sono creazioni posteriori mitiche derivate appunto da quel più antico significato. Non poteva essere che una cagna divina, quella mandata da Indra a fiutare le traccie della mandra rubata, per ritrovarne il nascondiglio, e non potevano esser che due cani, siano pure dai quattro occhi, quelli che guardavano l'ingresso dei regni di Yama. Tanto più dunque sono interessanti

[1] V. tra gli altri *Sāyaṇa* al III, 31,5.

quei tre versi nei quali troviamo un significato originario della parola, che ci aiuta a valutare storicamente e mitologicamente due figure mitiche posteriori senza dubbio e nate da quello. Fin qui per la storia della parola e il suo valore nei nostri versi. Due parole ancora sulla storia dell' inno stesso. Già sopra osservammo che i versi 2, 3 e 4 e per il loro significato e per la loro forma, e per il ritornello che li stacca e li racchiude insieme, contrastano apertamente col primo e coi seguenti (5–8); qui aggiungiamo che il metro pure, sempre interessante per la storia critica del *Ṛgveda*, ci dà pienamente ragione. Il verso primo è una strofetta di *gāyatrī* contaminata; i versi 5–8 sono strofette di *anuṣṭubh;* i versi 2–4 sono strofe *bṛhatī* ossia formate di quattro serie: due *gāyatrī* una *jagatī* e una *gāyatrī.* [1] Anche il metro è diverso e conferma dunque l' opinione di una contaminazione dell' inno coll' introduzione di quei tre versi di *Sārameya* e di una posteriore aggiunta del verso 1° a *Vāstoṣpati.* Ma *Vāstoṣpati* è il dio guardiano della casa e dei greggi ed ecco si capisce facilmente l' aggiunta di quel primo verso attratto dai tre versi a *sārameya;* ed ecco perchè dobbiamo necessariamente concludere che l' inno nella forma in cui ci è giunto è dovuto ad una redazione o compilazione assai tarda. Infine la curiosa leggenda [2] di *Vasiṣṭha* che dopo esser stato digiuno tre giorni il quarto si decise a penetrare nella casa di *Varuṇa* per rubare e cercò subito di addormentare i cani da guardia, non può essere altro che il parto fantastico di uno dei tanti commentatori posteriori [3] il quale non in grado di esercitare la

---

[1] Dò qui lo schema di uno di questi versi: (VII, 55,2):

∪ – ∪ ∪ – ∪ – ∪ | ∪ – ∪ – ∪ – ∪ – ‖
– – – – ∪ – ∪ ∪ ∪́ – – – | ∪ – ∪ – ∪ – ∪ ∪ ‖

[2] Nel commentario di *Ṣaḍguruçiṣya* alla *Sarvānukramaṇī* di *Kātyāyana.*

[3] Qui dunque in opposizione al Pischel, (Vedische Studien II, 55) approvo pienamente l'*Aufrecht* il quale (Ind. Stud. 4, 437 seg.) rifiuta l' interpretazione dei commentatori e reputa l' inno messo insieme di tre elementi diversi. V. anche *Oldenberg. Ṛgveda* I, 200 nota 4ª.

sua critica sull' origine e la formazione dell' inno, doveva in qualche modo spiegarlo e conciliare sia pure con un' invenzione quell' accozzaglia di materia poetica così stranamente diversa.

. *Livorno, Luglio 1902.*

Carlo Bernheimer.

CATALOGO DEI CODICI EBRAICI
MAGLIABECHIANI E RICCARDIANI DI FIRENZE[1]

I.

CODICI MAGLIABECHIANI

1° (III. 35). Membranaceo di 230 f., alto c. 18, largo 10, a linee ineguali (37-46) carattere rabbinico tedesco antichissimo in alcuni luoghi poco leggibile per essersi dileguato l'inchiostro, mutilo in principio. Commento sul genere del Midrash intitolato לקח טוב di Rabbi Tobia figlio di Rabbi Eliezer, sui tre libri Genesi, Esodo e Levitico, opera conosciuta ancora sotto titolo di פסיקתא זוטרתא. Ne è stampato soltanto il 3° Libro, Levitico, insieme con i Numeri, e col Deuteronomio (Venezia 1546, e nel *Thesaurus* dell'Ugolini T. 15 e 16). Il Genesi e l'Esodo sono finora inediti, ma ne prepara una edizione, essendosi valso anche del nostro codice, il Buber. Comincia: החמס והחרם עלידם, finisce וחפץ ה' בידו מצליח בביאורים. L'ultimo foglio contiene poche glosse sopra alcuni passi dell'Isaia.

2° (III, 36, 8). Cartaceo di 64 fogli, alto 14 c., largo 10 c. a 32 lin. rabbinico italiano (?). Miscellaneo. Contiene:

1° f. 1. Trattato anonimo di Chiromanzia; comincia: האומר בחכמת החזיון ביד אשר הוא חלק מחכמת

---

[1] Pubblico questo catalogo, sinora inedito, del compianto Prof. D. Castelli, credendo far cosa gradita ai lettori del *Giornale*. — (F. Lasinio).

התכונה הנק' בלשונם קירומנציאה כי קירוס בלשון יון הוא יד ומנציאה ר"ל חזיון או הבטה או עיון ומשם נגזר קירומנעיאה שם מורכב ירצו בו החזיון ביד; finisce: תם תם ת'ל'ב'ת

2° f. 14, lin. 7. Trattato astrologico intitolato *Mibharim Sheniim* del Rabbino Aben Ezra מבחרים שניים לחכם הכולל התוכן המופלג ר' אברהם בן עזרא. Finisce al f. 21: נשלם ספר המבחרים ורובי תודות ושירים לאשר בידו כל היצורים. Segue la figura astrologica dei sette pianeti.

3° f. 21 v. Altro trattato astrologico dello stesso autore, intitolato: *Sefer hashsheeloth*; comincia: בשם עושה גדולות אחל ספר השאלות; finisce f. 31: נשלם ספר השאלות. ולשם רובי תהלות המאמיץ ידים נחלשות ולו נתכנו עלילות.

4° f. 31, l. 14. Altro trattato dello stesso autore collo stesso titolo e di eguale argomento, ma di redazione diversa; comincia: בשם עושה גדולות ולו נתכנו עלילות אחל ספר השאלות: finisce: נשלם ספר השאלות ולשם רובי תהלות המאמיץ ידים נחלשות ולו נתכנו עלילות (Nota. Il trattato *Mibharim Sheniim*, e quello *Sheeloth* sono il 4° e 8° trattato di un'opera dello stesso autore intitolata אצטגנות.

5° f. 43 v. Altro trattato astrologico dello stesso autore, intitolato: ספר הגורל *Libro della sorte*, diviso in dodici capitoli; finisce al f. 52, l. 24: תם ספר הגורל אשר חבר ר'אבן עזרא ז'צ'ל. Le altre linee della pagina e le 18 della pagina seguente contengono un'appendice sullo stesso argomento; comincia: ראה אם תמצא באחד מן הארבעה יתרות; finisce: ולא תדבר כלל בדברים אחרים

6° f. 53 v. Trattato di Geomanzia del Rabbino Mordechai Finzi. Al f. 62 r. contiene una figura astrologica.; i f. 62 v. e 63 r. sono bianchi. al f. 63 v., l. 1ª v'è il nome אברהם יצחק l. 7 e 8 אברהם e תשרק צפעם נמלך; f. 64 poche note

sui nomi che indicano l'unità divina; queste paiono di altra mano.

3° Il *Talmud* in tre volumi; soltanto alcuni trattati.[1]

4° (III, 38, 8). Membranaceo di 206 fogli, alto 16 c., largo 12 c., a colonna, a l. 26, quadrato nitido tedesco (?) senza vocali, benissimo conservato, intitolato ספר התרומה del Rabbino Baruch figlio d'Isaac; comincia: זה ספר התרומה אשר יסד הרב רבי ברוך בר יצחק.

Contiene riti religiosi e leggi civili degli Ebrei; finisce: סליקו הלכות תפילין. Manca il trattato dei Riti del Sabato. Fu stampato nel 1523 in Venezia....

f. 206 v. I nomi dei diversi possessori:

l. 1ª Un certo Meshullam figlio d' Isaac משולם בכמ׳ר יצחק הפמ׳ (?). Dice di averlo venduto nel 9 Jjjar 183 a un certo Mosè figlio di Abramo משה עש (?) בנאי יין׳ בכמ׳ה אברהם

l. 12, c. 1, un certo Beniamino figlio di Moisè. Dice di averlo comprato da un certo Giacobbe di Provenza זה ספר התרומה שלי בנימין ישר׳ (?) בן הרב משה ז׳צ׳ו׳ק׳ל וקניתיו מר׳ יעקב מפרובינצא

l. 17, un certo Jehiel Leon. Dice di averlo venduto a un Beniamino figlio di Jehiel suo parente אחי שני, per quattro fiorini, il 19 Tebet dell'anno 131;

l. 12, col. 2, un Daniele figlio di Abramo דניאל ב׳כ׳מ׳ר אברהם מטורי (?). Dice di averlo venduto a un Isacche יצחק ב׳כ׳מ׳ר הרופא ז׳ל׳ה׳ה נכרי (?) nel giorno....

5° (III, 39, 11) Membranaceo di f. 146, alto 9-10 c., largo 8 c., a linee disuguali 12-16, quadrato, brutto, di disuguale grandezza, con vocali in massima parte, mutilo in principio e in fine e anche in qualche altro foglio.

---

[1] Il Castelli non descrisse questo codice, perchè già conosciuto, avendo formato soggetto di notizie di varj altri ebraicisti. — (F. Lasinio).

Preghiere di rito spagnuolo per le feste e i digiuni. Mancano in principio quasi tutte le preghiere della Pasqua פסח. Succede il trattato misnico *Capita Patrum*, mancante nel principio. In fine mancano in massima parte le preghiere per la festa delle Capanne סוכות e del Shemini 'Azereth שמיני עצרת

6° (III, 40, 7). Membranaceo, di f. 182 (il primo foglio, non numerato, pare aggiunto più tardi e di altra mano) alto 11 c. largo 8 c. A linee disuguali 19-22, rabbinico spagnuolo (?)

Preghiere di rito italiano per il Capo d'anno e per il Digiuno di espiazione, mutilo in fine; manca tutta la quinta orazione נעילה e parte della quarta del giorno di espiazione מנחה.

7° (III, 41, 7). Membranaceo, di f. 123, l'ultimo bianco, alto 12-13 c. largo 9 c., in parte a colonna, a linee 22 e 23, mutilo in principio, rabbinico italiano (?) in parte con vocali. Contiene:

f. 1. Inni chiamati סליחות per i Giorni penitenziali e per il Digiuno di espiazione;

Al f. 82 è scritto אילו הסליחות כתבתי אני יחיאל בר שבתי השם יזכיני להגות בהם אותי ואת זרעי ואת זרע זרעי עד סוף כל הדורות:

f. 83, comincia יוצר דפרה, altre preghiere di altra mano;

f. 83 v. יוצר דאיכה לט' באב:, Preghiere per il Digiuno del 9 di Ab. e per il Sabato che lo precede איכה e quello che lo segue נחמו

f. 119. Inno di preghiera di Giuda Levita: יה שמך;

f. 119 v., l. 6. טבילת כלים;

f. 120. Preghiera per Pesah, Shebuoth e Succoth, intitolata עושה השלום;

f. 120 v., l. 13. יוצר בראשית;

f. 122. ספר רעמים ורעשים;

f. 122 v., l. 10. v'è il nome del proprietario: un certo Abramo figlio di Daniele, che dice aver diviso i libri con suo fratello Jehiel;

f. 122, l. 15. Un certo Elhanan, figlio di Abramo medico הרופא, di Toscanella dice di averlo venduto per tre fiorini e mezzo d'oro, nella città di Viterbo, a un Elia Medico הרופא figlio di Jehiel, il 14 Jjjar dell'anno 339.

8. (III, 42, 8). Membranaceo, di f. 351, bianchi il primo e l'ultimo, il 326 e il 328, alto 16 c., largo 10 c., a l. 34, quadrato, nitido, con vocali per la maggior parte, e rabbinico italiano nelle indicazioni rituali. Preghiere complete di rito tedesco (?); già appartenente al canonico Pandolfo dei Ricasoli; in numeri arabi vi è la data 1537.

9. (III, 43, 10). Rotolo membranaceo, lungo m. 10 e 80 c. Figure fantastiche di luoghi e monumenti dell' Arabia e della Palestina, concernenti la storia biblica e rabbinica, con indicazioni in carattere ebraico quadrato, alcune delle quali tradotte in italiano: di nessun valore nè artistico nè scientifico.

10. (III, 44, 7). Membranaceo di f. 480, bianchi i f. 119 v. e 125 r. Alto 11 c. e 50 m., largo 7 c. a l. 27, rabbinico italiano (?), con vocali, mutilo in principio e in fine.

Il Vecchio Testamento; comincia con Genesi, II, 11, אכלך ממנו מות תמות; finisce Esdra X, 2 שכניה בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא. I libri delle Cronache sono fra i dodici Profeti minori e i Salmi.

f. 119, dopo il Pentateuco, il possessore, un certo Shabbetai figlio di Menahem, dice che nel 12 Chislev del 300 ה'ו'ה נ'ב'י'ר ל'א'ח'י'ך gli nacque un figlio cui pose nome Menahem.

11. (III, 45, 11) Membranaceo, di f. 281, alto 9 c., largo 6 c., a linee 9, rabbinico italiano (?)

Commento di Aben Ezra al libro dell' Esodo; comincia: אתחיל פירוש ואלה שמות ואלה טעם הוו בעבור finisce: ובעמוד אש לילה.

f. 278-280. Inni dello stesso autore.

Nel primo foglio apparisce il nome dei diversi possessori: 1° Un certo Joab, che dice di aver diviso dei libri col suo

fratello. 2° Un certo Jehuda figlio di Salomone, che dice di averlo comprato da un Salomone figlio di Avigador (?)

f. 1 r. comparisce possessore un Jequtiel figlio di Joab...., e un Salomone figlio di Avigador dice di averlo venduto a un Jehudà figlio di Salomone.

f. 280 r. un Mordechai figlio di Jehuda, per conto di una Università Israelitica, dice di averlo venduto a un Avigador; comparisce poi possessore un Joab figlio di David.

12. (III, 46, 11). Cartaceo di f. 30, il primo foglio bianco, alto 9 c., largo 7 c., a l. 12. Rabbinico spagnuolo.

Riti della jugulazione שחיטה e alcuni ancora sulla salute degli animali בדיקה; pare modernissimo.

13. (III, 70, 10). Cartaceo, 15 f., alto 19-20 c., largo 13 c., a linee disuguali 40-44; mutilo in principio e in fine. Rabbinico italiano.

f. 1. Trattato di musica acefalo e mutilo;

f. 6. Virtù segrete di piante e minerali; idem come sopra.

Nota. Non trovo il nome dell'autore, che in foglio separato è detto Daniele Hazan, e trovarsi nell'ultimo foglio a.

14. (III, 96, 11). Membranaceo, f. 16, alto 10 c., largo 8, a l. 12, quadrato spagnuolo con vocali, mutilo in principio e in fine.

Frammento dell'Aggadà per la sera di Pesah comincia: חשליכוהו וכל הבת תחיון finisce: ידיהם ולא ימישון.

II.

CODICI RICCARDIANI

1. (1) Membranaceo di f. 418, alto 29 c., largo 18 c., a colonna, di linee 28, bel quadrato spagnuolo con vocali, in alto 3 linee e in basso quattro, in quadrato più piccolo senza vocali; negli ultimi fogli in basso questo scritto piccolo forma come in disegno lettere e parole più grandi.

Pentateuco, Aftaroth, cinque Meghilloth, Salmi, Proverbii, Giobbe, Daniele, Esdra e Nehemia come un sol libro, le Cronache. La scrittura più minuta in alto e in basso contiene la Masora. Scritto, come si vede nell' ultimo foglio, da Jehiel figlio di R. Isaac, terminato l' 11 del mese *Marheshvan* (ottobre-novembre) dell'anno 5056, dell'era volgare 1296.

2. (III). Rotolo membranaceo, lungo 1 metro e 17 c., alto 3 c. e 34 m., a linee 16. Quadrato spagnuolo minutissimo chiaro ed elegante, senza vocali. Il libro biblico di Ester; sembra moderno.

3. (220) Membranaceo, di f. 126, bianchi i primi cinque e 90-93, e gli ultimi 16, alto 6 c., largo 4 c. a l. 19, quadrato spagnuolo minuto, chiaro ed elegante, senza vocali. Pare di altra mano dal f. 48 in poi.

f. 108-110 in rabbinico. Preghiere varie degli Ebrei, fra le quali il *Cheter Malchuth* del Ghebirol.

David Castelli.

DELLE RELAZIONI DELLE LINGUE CAUCASICHE
con le lingue camitosemitiche e con altri gruppi linguistici.

LETTERA AL PROFESSORE H. SCHUCHARDT.

Chiarissimo Professore,

Avendo Ella avuto la bontà di interessarsi ai miei studi linguistici e in particolare a quelli riguardanti il nesso intimo che io sostengo esistere fra il Basco, le lingue del Caucaso e le lingue camitosemitiche, Le invio ora la prima parte di un mio scritto, nel quale intendo di notare — un po' più estesamente che non potessi fare nelle lettere che ebbi l'onore di scriverle — alcune delle relazioni grammaticali che intercedono fra le lingue del Caucaso (specialmente quelle meridionali che Ella chiama assai felicemente kharthweliche) e le lingue camitosemitiche, in ispecie settentrionali (Egizio–Berbero), il Basco e altre lingue o gruppi linguistici dell'Africa e dell'Eurasia. Spero che le mie conclusioni potranno essere da Lei almeno in parte

accettate; perchè, mentre Ella non nega l'esistenza di rapporti lessicali fra il Basco e il Camitico, ammette che quanto alla struttura grammaticale il Basco rassomiglia alle lingue kharthweliche. Tutto si spiega ammettendo che Kharthwelico (o Caucasico), Basco e Camitico (o Camitosemitico) siano collegati tra di loro.

Il mio non è certo il primo tentativo per connettere le lingue del Caucaso (o le kharthweliche, meglio conosciute) con altri gruppi linguistici. Come è noto, il Brosset, il Rosen e il Bopp sostennero l'affinità del Georgiano, e delle lingue sorelle, con l'Indoeuropeo; ma nemmeno il Bopp, quantunque desse prova, come ammise anche Fed. Müller, di straordinario acume, potè dimostrare la tesi. È certo che, se relazioni non troppo indirette vi fossero tra il Kharthwelico e l'Indoeuropeo, il Bopp le avrebbe scoperte, come scoperse parecchie di quelle che realmente vi sono. Max Müller tentò di collegare le lingue del Caucaso con le lingue « turaniche », particolarmente col Turco; ma anche qui relazioni dirette non ci sono ed egli non potè convincere nessuno. Il grande indosinista Hodgson tentò di dimostrare l'affinità delle lingue del Caucaso con le lingue indocinesi; ma non ebbe miglior fortuna. J. Klaproth, Brosset, H. Clarke e altri istituirono dei raffronti lessicali coll'Egiziano e col Copto, e Brosset accennò anche, talvolta, a

rapporti grammaticali; ma le loro comparazioni erano troppo malsicure e vaghe perchè potessero essere generalmente accettate.

Io vado da molto tempo indagando i rapporti genealogici fra i vari gruppi linguistici del mondo antico e mi sono convinto in modo assoluto 1° che nessuna lingua o famiglia di lingue è isolata, 2° che il più forte distacco è fra le lingue dell'Africa (compreso il Camitosemitico) da una parte e le lingue dell'Eurasia e dell'Oceania dall'altra. Con ciò si spiegano le grandi difficoltà che incontrarono dei glottologi acutissimi, come l'Ascoli, nello stabilire un nesso indoeuropeo–semitico. Il nesso c'è, ma non è immediato.

Le lingue indoeuropee hanno per prossime parenti le lingue uraliche del gruppo uraloaltaico e le dravidiche. Le lingue caucasiche poi hanno grandissima importanza, perchè costituiscono, a mio giudizio, l'anello di congiunzione fra i gruppi ora nominati e le lingue dell'Africa.

Assai utile sarebbe investigare, più e meglio di quello che non si sia fatto finora, i nomi propri delle varie nazioni. Poichè l'Ottentoto — come affermarono altri e come credo di dimostrare all'evidenza in altro mio lavoro — è una lingua originariamente cuscitica, non mi sembra troppo ardito accostare il nome dei *Nama* ottentoti a quello dei *Ku–nama* o 'uomini Nama' cu-

scitici (*kñ* 'uomo' è *kui*, *khoi* nell'Ottentoto). Il nome dei *Muzuk*, che ora vivono al sud del lago Tsad e parlano una lingua assolutamente camitosemitica, è certo identico al nome *Mašaq*, *Amašey*, *Amaziy*, plur. *Imušaq*, *Imazayen*, ecc., che si danno i Tuareg berberi. Von der Gabelentz tentò di collegare a *Mašaq* ecc., il nome dei Baschi. Io osserverò piuttosto che *Mašaq* — nome che in varie forme è citato da scrittori classici e registrato su monumenti egiziani — ricorda meravigliosamente il nome dei Moschi. Quanto al nome dei *Baschi*, a me pare che la coincidenza più notevole sia con quello degli Abchazi del Caucaso, chiamati nei più antichi documenti *Abasci* e *'Αβασγοι*. La connessione di questi nomi non farebbe meraviglia dal lato linguistico, perchè, come ammette anch' Ella, vi è grande affinità di struttura fra l'Abchazo (insieme col Circasso) e il Basco. Quanto ad affinità lessicali, io ne ho notate non poche; qui citerò soltanto il Basco *a-spi* 'gamba' = Abch. *a-šafi* o *a-šspĕ* 'piede' (Erckert; poco diverso in Schiefner). La parola si trova anche nell' Egiziano (*χpš* coscia, gamba), nell'Uralico (Suomi *saspa* ecc.) e nell'Afghano (*χpé* piede, Klaproth — è strano che esistono parecchie coincidenze fra l'Afghano e l'Abchazo); ma la maggior somiglianza è fra la forma basca e l' abchaza, somiglianza che si estende fino al prefisso *a-*. I nomi dei *Baschi*

e degli *A–baschi* verrebbero ad accrescere la serie dei nomi propri simili che si trovano a piedi del Caucaso e dei Pirenei: basti ricordare gli *(H)ibēr–i*, *"Ιβηϱ–ες* della Spagna e gli omonimi abitanti dell' Iberia caucasica o Georgia (in Georg. *I–mer* da **I–ber*). Sarebbe necessario anche investigare quale relazione vi possa essere fra i seguenti nomi: Georg. *Kharthw–e–li*, Vannico o Prearmeno *Ḥaldi*, Assiro *Kaldu* (e *Kašdu*, ebr. *Kaśd–īm*), *Καλδαῖοι*, *Καϱδοῦχοι*, Curdi ecc. Ma qui sono implicate anche delle questioni storiche, per le quali io non ho nessuna competenza; perciò mi limito a segnalare la somiglianza generale di tutti questi nomi. Quanto al nome del Caucaso (*Καύκασος* già in Erodoto), è notevole che si potrebbe spiegare con un **kauka–s* o **kauka–z* 'alto' germanico anteriore alla Lautverschiebung.

Pongo termine a questo scritto facendo voti che le questioni dell' affinità fra i vari gruppi linguistici finora ritenuti isolati trovino maggiore interesse e minore scetticismo presso i glottologi. Lo scopo più alto degli studi glottologici — non bisogna dimenticarlo — deve essere la classificazione genealogica delle varie lingue e l' eventuale dimostrazione della monogenesi del linguaggio (la poligenesi *non potrà mai* essere dimostrata).

I.

Il sistema fonetico delle lingue caucasiche, specialmente delle kharthweliche, concorda molto bene con quello camitosemitico per l'abbondanza dei suoni gutturali e sibilanti. In tutte o quasi tutte le lingue del Caucaso esiste il *ḥ* e il *q*. Il *ḥ* trovasi, per esempio, nella radice georgiana *ḥur* « bruciare » che corrisponde alla radice semitica *ḥ^w ar* bruciare (indog. *gh^w er*) e il *q* nella radice *qar* incontrare, comune al Kharthwelico e al Camitosemitico. Tanto nel Caucasico quanto nel Camitosemitico le vocali *i*, *u* furono anche usate con valore di sonanti (*y*, *w*), ma le spiranti *j*, *v* non sembrano originarie nè nell'uno nè nell'altro gruppo. Nemmeno lo *f* è originario, ma proviene generalmente da *p:* lo *f* manca, infatti, nel Kharthwelico ed è raro nel Caucasico settentrionale; manca nel Basco e nel Semitico settentrionale; proviene da *p* nel Semitico meridionale e nel Berbero; ed è frequente solo nell'Egiziano e nel Kuscitico In quest'ultimo, come nel Berbero, nell'Arabo e nell'Ottentoto, manca affatto il *p*.

Per la costituzione fonetica delle sillabe, le lingue del Caucaso si avvicinano più di tutto al Camitico settentrionale (Egizio-Berbero). Gli aspri cumuli di consonanti, che sono così caratteristici delle lingue del Caucaso, provengono da sincopi cagionate da un forte accento dinamico. Lo stesso è avvenuto nel Berbero e più ancora nell'Egiziano, in cui ogni parola ebbe una sola vocale formativa ed essenziale. La stessa cagione produsse, come è noto, il monosillabismo delle lingue dell'estremo oriente dell'Asia coi gruppi consonantici iniziali caratteristici del Tibetano antico.

Quanto alla formazione delle parole, le lingue caucasiche hanno prefissi e suffissi come le camitosemitiche. Anche nel gruppo settentrionale esistono i prefissi, benchè finora non siano stati generalmente riconosciuti; cfr. per esempio: dialetti Dargua *mu-tshur* barba, Rutul *mi-ćri*, Arci *bo-ćor* ecc. accanto a Lak e Kür. *dćiri*, Georgiano *tshweri* ecc. (v. Erckert sotto la voce « Bart »). Il prefisso georgiano *m-*, che forma nomina agentis e participi, è identico al noto prefisso camitosemitico

m-, che ha la medesima funzione; es. georg. *m-čham-e-li* mangiante (*čham-u-li* ' mangiato ', inf. *čhama*). I prefissi *sa-* e *na-* hanno i loro corrispondenti nel Camitosemitico, specialmente nel Berbero, come vedremo più avanti per *na-* e per ambedue nella parte lessicale analizzando il georg. *sa-na-piro* = Zuawa *aš-en-afir* ' labbro '. Il suffisso *-li*, *-ri*, così comune nel Kharthwelico, pare che si trovi anche nel Camitosemitico in formazioni antichissime, che esamineremo nella parte lessicale. — Una certa variabilità nelle vocali radicali si osserva qua e là nelle lingue del Caucaso, ma sarà necessario farne uno studio accurato prima di pensare a confrontarla con quella caratteristica delle lingue camitosemitiche, in cui essa del resto proviene in parte da affissi internatisi e divenuti perciò infissi.

Passando al nome, ci occuperemo prima del genere, in cui pare a tutta prima impossibile trovare punti di contatto. Qui le difficoltà sono grandi, ma non insuperabili; e se anche, del resto, non riuscissimo a superarle, ciò non proverebbe nulla contro l' affinità che sosteniamo, perchè il genere grammaticale originario può essersi perduto in qualche gruppo e può essere stato o non essere stato sostituito da altre forme, e infine è lecito anche ammettere che esso nella lingua madre comune non esistesse punto. Ma esaminiamo i fatti. Il genere come categoria grammaticale esiste nelle lingue caucasiche settentrionali, mentre nelle meridionali o kharthweliche pare che non ve ne sia traccia. In parecchie lingue del gruppo kürino, come nel Kürino stesso, il genere non esiste come categoria, ma se ne trovano tracce dappertutto nei nomi ' fratello: sorella, padre: madre, figlio: figlia, ragazzo: ragazza ' e simili. Il segno del genere può essere prefisso o suffisso al sostantivo e più spesso all' aggettivo, al pronome e al verbo. La concordanza che si stabilisce in tal modo fra il sostantivo e le parole che vi si riferiscono ricorda quella caratteristica delle lingue bantu; ma la concordanza o allitterazione trovasi in maggiore o minor grado in tutte le lingue esprimenti il genere grammaticale per mezzo di affissi, e perciò anche nelle lingue camitosemitiche. Cfr.

Cauc. (Awar) w-*ats* *χlija*-u w-*ugo;* y-*ats* *χlija*-i y-*igo*.

' il fratello buono-egli egli è '; ' la sorella buona-ella ella è '.

Begia ū-*kām* ū-*win ēa;* tū-*kām* tū-*win*-t *ēa.*

'il cammello il grande venne'; 'la cammella la grande-ella venne'.

Bantu (Tonga) mu-*ana* u-*ako* u-*afua;* ba-*ana* ba-*ako* ba-*afua.*

'il fanciullo il tuo egli è morto'; 'i fanciulli i tuoi essi sono morti'.

Greco ὁ ἐμό-ς ἀδελφό-ς καλό-ς ἐστιν, ἡ ἐμὴ ἀδελφὴ καλή ἐστιν.

Un' altra somiglianza col Bantu si ha nella classificazione, poichè anche nelle lingue del Caucaso la classe delle *persone* va distinta dalle altre. Essa corrisponde alla I e II classe di Bleek. Per le lingue del Caucaso le classi e i loro segni sono:

		Singolare	Plurale
Persone	masch.	*u, w*	*d* (Dargua e Cec. 1. e 2. pers.)
	femm.	*i, y*; *d (r, l)*	*b; r*
Bestie e Cose		*b*; *d (r, l)*	*d (r, l)*

Nel plurale non c'è distinzione di genere maschile e femminile e ciò è conforme a quanto avviene generalmente nel Camitico. La classe *u:* plur. *b* ci ricorda la classe bantu *u, m-u:* plur. *βa.* A ogni modo, il *b* del plurale è antichissimo e ritrovasi nelle lingue khartweliche e perfino nel Vannico (per es *ati-bi* 1000, ancora in uso in qualche luogo) e nel Susiano (*-pi, pe, -p* personale; v. H. Winkler, *Die sprache der zweiten columne der dreisprachigen inschriften und das altaische,* pag. 61 seg.). Cfr. anche il *-bh-* del plurale e duale indogermanico. Dal *b* del plurale conviene distinguere il *b* del singolare, che ricorda il relativo susiano *appa* di significato spiccatamente impersonale (v. Winkler, ibidem). È probabile che abbia relazione con questo *b* il suffisso *-b* che io dimostrai altrove formare nel Semitico dei nomi di animali, come l' in-

dogermanico *-bho;* un esempio chiarissimo è l'ar. *θaɛla-b-* 'volpe' accanto all'ar. *θuɛāl-*, ebr. *šūɛāl* volpe (Somali *sagaro* Springhase, Bantu *sungura*, Nama *tsõaru-* Klipphase, Steinhase). — Ma le relazioni più evidenti col Camitosemitico si hanno nei segni speciali del maschile e del femminile. La vocale *u* è caratteristica del maschile, specialmente nei pronomi, nel Semitico (*sū*, *sūa* 'egli'), nell' Egiziano (*sw* 'egli'), nel Berbero (*ua* 'questo') e nel Kuscitico (Begia *ū-* il, Galla *u* antico relativo masch. ecc.); nell' Indogermanico essa è rimasta indifferente (riflessivo *se-we*). Il medesimo *u*, *w* troviamo nel Caucaso con significato identico. La vocale *i* è invece caratteristica del femminile nel Semitico (*sī*, *sīa* 'ella'), nell' Egiziano (*sy* 'ella') e nel Kuscitico (suff. della 2. pers. sing. f. nel Begia *-i* = sem. *-ī*; segno del femminile nel nome *-i*, *-ī* nel Saho, Bilin, Chamir e Somali; nel Galla *i* antico relativo femminile di fronte a *u* maschile, v. F. Praetorius *Zur Gramm. der Gallasprache*, p. 244 ecc.); anche nell' Indogermanico *i* è segno del femminile (*sī* 'ella'). Il medesimo *i* troviamo nel Caucaso con significato identico. Del resto, tracce di *u* maschile e specialmente di *i* femminile credo di avere scoperto anche nel Bantu e in altri gruppi linguistici. L' altro segno del femminile *d* io credo che si debba identificare col camitosemitico *t*. Lo *r* e *l* sembrano varianti del *d* (spesso *d-*, ma *-r*, come per esempio nel Chürkila). E come nel Camitosemitico *t*, così nel Caucasico *d* sarebbe usato anche pel neutro (cfr. indog. *-d* = dravidico *-d*) e nel plurale, ove *-d*, *-t* è = georg. *-th*.

Passiamo alle lingue kharthweliche. Qui finora non si è riconosciuta alcuna traccia sicura del genere. Quanto alla mezza dozzina di nomi georgiani femminili in *-a* da maschili in *-i*, citati da Antoni, come *uphala* 'maîtresse' da *uphali* 'maître', veggasi Brosset nella *Notice* (« Journal asiatique » 1833). Essi sarebbero stati introdotti nella versione della Scrittura, per imitazione di lingue vicine, « il n'y a pas encore cent ans, contre la vraie leçon des manuscrits ». Brosset cita poi negli *Éléments* pag. XXXVIII secondo Sulkhan e Antoni *igia* come femminile di *igi* quello (v. anche pag. XL). — Resta pertanto a vedersi se si può scoprire qualche esponente del genere, che non sia più sentito come tale. Per « occhio » ab-

biamo in Erckert: gruppo kürino *ul* (Gek, Budnch *uul*), Udo *ph-ul*, Kür. proprio anche *v-il*, Chinalug *p-il*; dialetti Dargua: forma fondamentale *ḥuli;* Awar *b-er*, Cec. *b-erig*, *b-arig* (Schiefner *b'erig* = Thusch *bḥark*); Abchazo *b-'la*, *a-la;* Andi *χarku;* Dido *o-zori;* probabilmente Lak *j-a* (plurale *jaru*). Fra le lingue settentrionali fa eccezione soltanto il Circasso, che ha *ne*, *nne*. Il suono costante in tutte le altre forme citate è *l* o *r* e la forma fondamentale sembra **ḥwali*, **wali*. Ora, il Georgiano ha *thwali* (antico georg. *thuali*, mingr. e lazo *tholi*), che parmi doversi dividere in *th-wali*, ove *th-* sarebbe l'antico segno del femminile-neutro. Non credo che il suano *the* sia una forma primitiva: mi sembra piuttosto una forma apocopata, come *gu* 'cuore' rispetto al georg. *guli*. Ma ciò che vi è di più meraviglioso si è che la radice *wali* (Zuawa e Bougie) significa nel Berbero «guardare» e da essa deriva precisamente il nome «occhio» spesso di genere femminile: Ghdames *a-wal*, Zuawa Bougie e Scilha plur. *allen*, ecc. Ad Augila «occhio» è *aṭi* probabilmente per **al-ti* (si noti *ṭ* da *lt*), Syuah plur. *aṭauen* sing. *t-aṭ*, *ṭ-uṭ* = Zenaga *t-uḍ* (da **t-ul-* cfr. georg. *th-wali*). La forma più comune nel Berbero sembra *t-iṭ* (ϑ-*iṭ*) per **t-il-t*. Questo *-iṭ* ci richiama alla mente lo Hausa *ide* plur. *id-ānu*, il Wolof *b-et*, il Pul *y-ite-re* plur. *d'-ite*, ecc. D'altra parte *il* significa «occhio» anche nello 'Afar e nel Somali; cfr. Geez ع*alala* «guardare» (v. L. Reinisch, *Wörterbuch der Beḍauye-Sprache*. pag. 158). Lo hausa *ido* ci conduce poi sino al Bantu, in cui la forma primitiva per «occhio» sembra a me essere stata *-itjo*, onde *-itšo*, *-itso*, *-iso*, ecc. (v. Torrend, *A comp. gramm. of the South-African languages*, pag. 88, e Meinhof, *Grundriss der Lautl. der Bantusprachen*, pag. 155). Ma ritorniamo al Caucaso, donde siamo giunti, senza alcuno sforzo, fino all'Africa meridionale. Altri indizi dell'antico segno del femminile *t* troveremo in seguito nell'analisi lessicale; ma per ora non mi è dato di scoprire alcuna traccia nè di *i* femminile nè di *u* maschile, mentre il *b* del neutro mi sembra che sia rappresentato nel Georgiano dal suffisso dei nomi astratti *-o-ba*, *-e-ba* (forme affini vi sono nel gruppo settentrionale), per es. georg. *did-o-ba* 'grandezza' = ciò che è grande, da *didi* 'grande'; *thethr-o-ba* 'bianchezza' = 'ciò che è bianco', da *thethri* 'bianco', *sam-e-ba* 'trinità', da *sami* 'tre'. Coll'indog.

-bho, *-bhā* vi è pure relazione, cfr. specialmente le forme come slavo *zŭlo-ba* 'cattiveria', da *zŭlŭ* 'cattivo'. V. anche sopra per il *-bho* suffisso dei nomi di animali.

E per esaurire tutto ciò che di più importante posso dire ora su questo elemento duale-plurale e neutro *B*, aggiungerò quanto segue. Nell'Indogermanico si ebbe in origine nel duale e nel plurale di *bho*, *bhā* :

bhō e *bhoi*, *bhi*

come da *W* (sing. *wo*, *wā*) :

wō e *woi*, *wi*.

E nel Semitico:

bā e *bai*, *bi*

(cfr. *bai-na* 'zwischen', ecc.; con *wi* 'τούτω' cfr. eg. *-wi* del duale). A queste forme di *B* si deve collegare il basco *bi* 2 = hausa *bi-u* e il bantu β*a*- plurale di *mu*- (: *mue* 1), cfr. bantu β*a-li*, β*i-li* 2; bantu anche β*ai*-, β*e*-. Ora, il *b* del neutro caucasico fu originariamente, come nel Georgiano, *ba* (: susiano *appa*) = indog. *bho*, *bhā*, mentre il *b-i* del plurale (: susiano *app-i*) è = *bh-i* indogermanico.

I suffissi per esprimere il numero nel nome, pronome e verbo sono molti nelle lingue caucasiche e ne abbiamo già visti alcuni. Uno dei più antichi, perchè usato anche nei pronomi personali, è *-n*, *-n-i* che trovasi in quasi tutte le lingue del Caucaso. Esso corrisponde al noto suffisso camitosemitico *-n*, la cui straordinaria antichità è attestata dal fatto che esso ritrovasi perfino nella lingua degli Ottentoti e dei San.

Antichissima è pure la formazione del duale-plurale nel Semitico, la quale corrisponde perfettamente a quella dell'Indogermanico :

Sem.	nom.	du. *-ā*	plur. (ebr. e aram.) e duale		*-ai*
Idg.	»	» *-ō*	»	»	*-oi*.

Una forma corrispondente allo *-ai* semitico e *-oi* indogermanico ritrovasi anche nel ramo uralico delle lingue uraloaltai-

che, per es. Finnico (Suomi) *kala* 'pesce': plur. *kaloi-*, e, nei pronomi, se ne trovano tracce anche nel ramo samojedo e altaico, anzi perfino nel Yukaghiro e oltre. Dovremmo perciò attenderci di trovare la stessa formazione anche nel Caucasico. Ma è da notare che i dittonghi non si conservano sempre a lungo attraverso i secoli e nelle lingue del Caucaso pare che siano assai rari. Tuttavia, tralasciando ora di seguire le tracce di *-ai* nelle lingue dell' Africa, noterò che *-i* come segno del plurale è frequente nel Chürkila, nel Cecenò e nel Thusch. Di più abbiamo lo *-i* anche nei suffissi *-b-i*, *-n-i*, ecc. Nel Lak ho notato *tai* plurale di *tā* egli, e nell'Arci *the-b* da **thai-b* (plur. di *tha-* 'egli') cfr. gen. *thai-men*. Ora, l' arci *the-b* mi fa pensare che anche il lazo *-te-be*, *-te-pe* (in *entebe* Erck., *entepe* Adjarian « essi »), che ha lo stesso significato, sia derivato da **tai-bi;* e mi domando se non siano per *-ai-* gli *-e-* delle desinenze georg. *-e-bi*, mingr. *-e-phi* e lazo *-e-p(h)e* del plurale dei nomi; per es. georg. *mamebi* plur. di *mama* « padre » sarebbe = **mamai-bi*, ove il *-bi* sarebbe un pronome plurale aggiunto ad un nome già plurale (a differenza di *mama-ni*). Cfr. indog. *-oi-bhi-*, per es. dat. plur. kharthwelico *-e-bi-s* da **-ai-bi-s*: dat. (-abl.) plur. ario *-ai-bhy-as*, istr. idg. *-oi-bhi-s*. — Quanto ai plurali formati col suffisso *T* ne parleremo a proposito del verbo. Lo *R* del plurale ricorda sopratutto le lingue dravidiche.

Veniamo ai casi. Una delle più grandi difficoltà che incontra chi voglia connettere il Basco e le lingue del Caucaso con le lingue berbere sta senza dubbio nel fatto che queste ultime usano proposizioni là dove le prime usano posposizioni e segnacasi. Tuttavia, anche nel Berbero si usano posposizioni in alcuni casi, almeno coi pronomi relativi e interrogativi. Es.

georg. *with* da **wi ith* orig. « quocum? »
zuawa *wi iδ* « quocum? »

Lazo *mi-s* « a chi? » = Tamasceq *m-i*, *mi-s* « a chi? » (da *ma*).

La forma più antica del genitivo kharthwelico ha *-i* per suffisso, a cui si aggiunse poi generalmente un pronome caratterizzato da *s* o *š* (= indog. *s*); per es. georg. *tšem-i* « di me » (nom. *me*), *m-i-si* « di lui » (da *ma*, *ma-n;* cfr. Vannico *me-i*

of him, *me-i-ši-ni* his, its). Un genitivo in *-i*, *-e* pare che esistesse anche nel Mitanni e in altre lingue di cui possediamo documenti in iscrittura cuneiforme, v. Jensen: *Zur Erklärung des Mitanni* nella *Z. für Assyriologie* di Bezold XIV 1899-1900 (notevole è la conclusione a pag. 180 seg. in cui il Jensen, fondandosi su pochi e malsicuri elementi, si mostrerebbe propenso ad ammettere senz' altro una parentela del Mitanni, del Vannico o Prearmeno, dell'Arzawi e dell' Elamitico col Georgiano, Indogermanico e Semitico!). Del resto, lo *-i* del genitivo non manca nel Caucaso settentrionale, giacchè esso trovasi nel gruppo kürino o solo o ampliato da *n* (*-in*). Anche in altri gruppi si trova in forme ampliate, come *-i-la*. Con questo *i* così diffuso credo che si debba identificare il semitico *-i* del genitivo, affine al suffisso di relazione o Nisbe *-ijj-*, *-ī*, che è comune anche nel Camitico e altrove (indog. *-iyo-*, Uralico ecc.). Gli aggettivi relativi georgiani in *-iani* mi sembrano nati da antichi genitivi-aggettivi in *-i*, per es. *okhro-i-ani* da **okhro-i* 'di oro, aureo'. Quanto al Berbero, citerò come forme notevoli *i-u* e *in-u* «di me» (v. R. Basset, *Études sur les dialectes berbères*, 1894, pag. 78). Probabilmente il pronome *N*, che è il segno tanto diffuso del genitivo nel Camitico, fu nella sua forma più antica *in*, ampliamento di *i*. Cfr. nel Basco *gison-a-r-e-n* «dell' uomo» accanto a *ni-r-e* «di me». La stessa cósa si nota nelle lingue uraloaltaiche, v. B. Laufer: *Zur Entstehung des Genitivs der altaischen Sprachen* nel *Keleti Szemle* II évfolyam, 2. szám 1901; ivi i suffissi del genitivo sono *-i*, *-in*, *-nin*, ecc. Nell' Indogermanico pure *-i* segna il genitivo nei pronomi personali, come *me-i* «di me», onde *me-y-o-* e *me-i-no-* «mio».

L' esame dei pronomi è sommamente importante. Il Caucasico ci darà la spiegazione di un fenomeno delle lingue camitosemitiche finora rimasto misterioso, cioè l'alternarsi di *T* e di *K* nel pronome di 2. persona. Nel Semitico, per esempio, accanto a

sing. *tā* , f. *tī* plur. *tunū* , f. *tinā*

dei pronomi indipendenti (tolto *an-*) abbiamo i suffissi:

sing. *-kā* , f. *-kī* plur. *-kunū* , f. *-kinā*.

Nessuna delle spiegazioni già date di questo alternarsi di *T* e di *K* è soddisfacente, sopratutto poi è assurdo il ritenere che *T* sia una modificazione di *K* o viceversa. Io avevo già da tempo sospettato che *K* fosse una semplificazione di *TK*, in cui il vero tema pronominale sarebbe stato *T*, mentre *K* in origine sarebbe stato l' elemento che così di frequente serve ad ampliare le forme pronominali. Ma la conferma l' ebbi dalle lingue kharthweliche, nelle quali *TK* apparisce chiaramente nel pronome di 2. pers. plurale: georg. *thkhwen*, lazo *tkuan*, ecc., onde mi parve evidente che, per esempio, il berbero *kauen* « voi » sta per **tkauen*, il semitico *-kunū* per **tkunū*, ecc. Ma vediamo di analizzare i pronomi kharthwelici (quelli delle lingue settentrionali sono spesso molto alterati) e di confrontarli con quelli del Berbero, che più si avvicinano ad essi (le forme kharthweliche sono del genitivo):

			io			
Georg.	*tš* —	*e* —	*m* —	*i*		
Mingr.	*tš* —	*khi* —	*m* —	*i*		
Lazo	*(t)š* —	*ki* —	*m* —	*i*		
Suano	—	—	*m* —	*i* —	*š* —	*gwa*
Berb.	*n* —	*ekki* —	*(n)*			

Il Suano ha gli elementi disposti in ordine diverso. La forma georgiana sta per **tš-khe-m-i*. L' elemento iniziale *tš-* corrisponde per la funzione al berbero *n-* = sem. *an-*, particella deittica dei pronomi di 1. e 2. persona. Lo *-n* del Berbero difficilmente sta per *-m*, poichè nelle lingue camitosemitiche in generale si perdette l' elemento diffusissimo *M*, conservato per esempio nel Bantu.

Nel Caucaso settentrionale abbiamo come suoni caratteristici e costanti: nel gruppo kürino *z-*, nei gruppi Dargua e Awar *d-*, nel Lak *tt-*, nel Ceceno, Circasso e Abchazo *s-*. Questi suoni si possono ridurre ad un originario *ϑ*, da cui generalmente

nom. *ϑ-u-(n)* gen. *ϑ-i-*

Eccezionale è il *nu* del Dargua N. e il *na* del Lak. Quest' ultimo sta probabilmente per **ttu-ná*, **tt-ná*, cfr. « tu »; ma *nu* è = *n-u*. Perciò io proporrei di identificare *ϑ-* col kharthw.

tš- e *n-* col Berbero *n-*. Quanto a *-u-*, cfr. susiano *ḫu*, *u* « io » accus. *un;* e poichè in questo pronome il Susiano alterna *n* con *m* (*unena* e *umena* « il mio », *-mi* « mio »), io identifico lo *n* del Cauc. sett. con lo *m* del Cauc. merid. Otteniamo pertanto:

Cauc. S.	*tš*	—	*kh*	—	*i*	—	*m-*
» N.	*δ*	—	*(ḥ)u*	—		—	*n* (= *m*)
Sus.			*ḫu*	—		—	*m-* (o *-n-*)
Dargua N.	*n*	—	*(ḥ)u*				
Berb.	*n*	—	*ekk*	—	*i*	—	*(n?)*
Sem.	*an*	—	*ā-ku*	—	*(ī)*		

Qui abbiamo delle formazioni evidentemente antichissime, che giungono all' Indogermanico, all' Indocinese e perfino al Maleo-Polinesiaco: ma mi fermo qui per non entrare in discussioni troppo lunghe.

noi.

Georg.		*tš*	—	*(e)*	—	*w*	—	*en*	—	*i*		
Mingr.		*tš*	—	*khi*	—	.	—	*n*	—	*i*		
Lazo		*tš*	—	*ki*	—	.	—	*n*	—	*i*		
		s	—	*k*	—	*u*	—	*n*	—	*i*		
Suano	*n-* / *gw-*	*-iš*	—	*g*	—	*w*	—	*e*				
	oppure:			*g*	—	*w*	—	.	—	*i-*	—	*š- gwe*
					—		—	*n*	—	*i-*	—	*š- gwe*
. . . .												
Berb.		*n*	—	*ekk*	—	*(u)*	—	*en*				

Col Berbero concorda bene qui il Susiano, che ha *niku*. Lo *-e* del Suano mi sembra derivato da *-a-i*, cfr. « io » anche per la disposizione incerta delle parti. Nel Caucaso settentrionale abbiamo: nel gruppo kürino *kin* (solo Chinalug), donde *čin*, *žin*, *ši(n)*, inoltre *čun*, *ču*, cui corrisponde nel Lak *žu;* nel gruppo Dargua S. *nuxa*, *nussa*, N. *nuša*, cui corrisponde nell' Awar *ni-ž*. Queste ultime forme si connettono col suano *nišgwe*. È evidente poi l' affinità generale col Kharthwelico. Il pronome « noi » si ridusse spesso al semplice *N*, segno del plurale, nel Caucasico, nell' Indogermanico, nel Camitosemitico, ecc.

tu.

Georg.	*š* —	*e* —	*n* —	*i*
Mingr.	*s* —	*kha* —	*n* —	*i*
Lazo	*s* —	*ka* —	*n* —	*i*
Suano	*is* —	*gwa*		
. . .	. . .	. . .	. . .	. . .
Berb.	*š* —	*ek-*		

Il Berbero di Tuat ha *šekka*, quello di Gerba *šekkin*. Lo *-n-* ritrovasi nel Susiano *ni* « tu » (cfr. Dravidico, ecc.). Il nominativo mingr.-lazo-suano *si* sembra abbreviato. — Nel Caucaso settentrionale abbiamo: gruppo kürino *wu*, *wun*, (*un*), dat. *wa-s;* il Tsachuro ha però *ghu*, *ḥu* che va col Dargua N. *χu*, *ḥu*, S. *u;* il Lak ha *i-na* probabilmente per **hi-na* (cfr. « io ») e *wi-;* l'Awar ha *mun* probabilmente per **wun*, ma il gen. *d-u-r* ha un *d-* come nella 1. persona.

voi.

Georg.	*th* —	*kh* —	*w* —	*en* —	*i*
Mingr.	*th* —	*kh* —	*w* —	*an* —	*i*
Lazo	*t* —	*k* —	*u* —	*an* —	*i*
Suano	(*is* —	*g* —	*w* —	*e*)	
. . .	. . .	. . .	. . .	. . .	. . .
Berb.	—	*k* —	*u* —	*en*	

Il primo elemento, che è quello essenziale, è perduto nel Caucaso settentrionale come nel Berbero. Le forme più antiche sono quelle del gruppo kürino, come Kürino proprio *khyn* (ma nel dialetto Achty *čun*) e Tab. N. *i-kü* (ma S. *u-čhu*); sègue il Lak che ha *zu*. Nel Dargua e nell'Awar abbiamo forme derivate, come pare, direttamente dal singolare: Dargua S. *uxa*, *uša* (K. Kajt. *n-iša*), N. *ḥuša*, Awar *n-už* (S. *muž*, cfr. il sing). Questo *ḥu-ša* « voi », come il *nu-ša* « noi », ricorda l' Indogermanico.

Quanto ai pronomi di 3. persona e ai dimostrativi, farò per ora poche osservazioni. Il pronome di 3. persona plur. georg. *i-si-ni*, ingiloi *i-se-n* è identico all' egiziano *s-n*, al berbero *-se-n*, ecc. Georg **a-gi* « questo » = Berb. *a-gi* « questo » (invariabili). Nel Kharthwelico e nel Berbero *a* indica vicinanza, *i* lontananza.

All' interrogativo georgiano *wi-n*, *wi-* corrisponde il kabilo *wi*. Gl' interrogativi con la caratteristica *M*: lazo *mi* «chi»? *mu* «che»?, suano *mai*, *ma*, cec. *mila*, thusch *me*, udo *mano*, ecc. hanno i loro corrispondenti ben noti nel Camitosemitico (ma anche in altri gruppi linguistici). Il tema più diffuso nel Nord è *K*, che è più caratteristico dell' Indogermanico e dell' Uraloaltaico.

Passando al verbo, devo essere necessariamente più breve, perchè troppe questioni restano a risolversi nel campo caucasico. Al segno del plurale nel verbo: georg. *-th* (suano *-d*, *-th*, ecc.) corrisponde il *-t*, *-ϑ* del plurale nei *verbes d'état* del Berbero, pel quale v. R. Basset op. cit. pag. 135 sgg.; così pure all'altro segno della 3. persona plurale: georg. *-en*, *-n*, ecc. corrisponde la terminazione *-en* della 3. persona plurale del Berbero.

Dalla radice georgiana *su* « bere » (lazo *šu*) = berb. *su* « bere » (eg. *swr*, *swrj*? Chamir *sü-*) si ha l'imperativo:

su « bevi » *su-a-th* « bevete »

e nel Berbero (Syuah):

su « bevi » *su-e-t* « bevete ».

Ma più meraviglioso ancora è il confronto seguente:

	Georgiano		Berbero	
	—		—	
Sing. 1ª pers.	*-sw-*l	«ho bevuto»	*-sw-*l-	«ho bevuto»
2ª	*-sw-*l		*-sw-*l-	
3ª	*-sw-*A		*-sw-*A	

Qui abbiamo l'identità assoluta. Ho tralasciato i prefissi e i suffissi personali, perchè la comparazione verte sul solo *tema*. Si noti che la formazione nel Caucasico è antichissima, poichè ricorre anche nelle lingue settentrionali ed ha riscontri perfetti nei preteriti uralici e dravidici. Per l' Uralico cfr. Suomi *ole-n*, *ole-t* « sono, sei » : *ol-i-n*, *ol-i-t* « ero, eri », *istu-n*, *istu-t* « siedo, siedi » : *istu-i-n*, *istu-i-t* « sedevo, sedevi », *antaa* « egli dà » : *anto-i* « egli dava », ecc.; v. Setälä, *Zur Geschichte der Tempus und Modusstammbildung in den finnisch-ugrischen Sprachen* (Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja, II, 1887, pagina 89 segg.). Per il Dravidico cfr. Telugu *pamp-i*, *pamp-i-nu*,

pamp-i-tu « aver mandato », Tamil *ākk-i-nu* « aver fatto » ecc., v. il Grundriss di F. Müller e la grammatica di Caldwell. A questi gruppi linguistici si aggiunge l'Indogermanico, poichè l'ottativo, che ha carattere di preterito, va confrontato con le forme finniche come *anto-i* (indog. *bhero-ī-*). L' origine comune va cercata in un antichissimo participio passato, di cui diremo fra poco. Anche i preteriti caucasici in *-di* hanno riscontro nell' Uralico, anzi nell' Uraloaltaico, e nel Dravidico, e anche qui la base fu un participio passato (cfr. indog. *-tó*, eg. *-tw*).

La radice del verbo « essere » è *R* (*L*) nel Caucasico, *L* nel Berbero, *R* nel Basco, *L* nell' Uraloaltaico, *R* (*L*) nel Dravidico ecc. L' affinità del Kharthwelico col Basco è particolarmente notevole :

	Georgiano	Basco
Plur. 1ª pers.	*w-ar-th* « noi siamo »	*g-ara-te* « noi siamo »
2ª	*χ-ar-th*	*s-ara-te*
3ª	*ari-an*	*d-ira*

Per il Berbero cfr. Tam. *i-lla* « egli è », *ella-n* « essi sono », *ili* « sii » (cfr. suano *li* è) ecc. Per l' Uralico v. sopra; per il Dravidico cfr. specialmente il Brahui.

Credo prematuro esaminare le vocali kharthweliche *a*, *e*, *i* che danno al verbo significato ora transitivo, ora intransitivo, ecc. Dirò soltanto che lo *i*, il quale ha evidentemente la funzione di indicare il dativo (v. H. Schuchardt, *Ueber den pass. Char. des Trans. in den kauk. Sprachen*, pag. 43 seg. 86), ricorda lo *i* segno del dativo nel Berbero e nel Basco. — I participi come georg. *tšham-u-(li)* « mangiato » fanno pensare al semitico *qatūl* « ucciso » con *ū* infisso, come dimostrerò altrove e virtualmente = **qatl-ū*. Anche il passivo bantu in *-u-a* è da *-u*, *-o* (prob. = *-a-u*), come ben vide H. C. von der Gabelentz (*Ueber das Passivum*). Invece *-tšham-i-* « mangiato » (per esempio in *m-i-tšham-i-a* « da me » — propr. *mihi* — « è mangiato », cfr. Schuch. op. cit. pag. 76 segg.) e *mo-sul-i* « venuto » ricordano i participi baschi come *e-karr-i* « portato », *e-torr-i* « venuto ». E qui abbiamo lo *-i* di cui ho già fatto cenno. Il kharthw.-berb. *-sw-i* vuol dire propriamente « bevuto » e unito

a pronomi: « io (ho), tu (hai) bevuto », ecc.; nella 3. persona lo *i* è assente come per es. nel georg. *mosul-a* « egli è venuto ». Quanto allo *-a* di *mosul-a*, lo Schuchardt nell'op. cit., pag. 77, lo ritiene un'abbreviazione di **ar* « è ». Io proporrei un'altra spiegazione. Intanto il basco *d-a* « egli è » non presenta alcuna traccia dello *r*. Le espressioni poi georgiane citate dallo Schuchardt: *didi-a* « er ist gross », *kharthweli-a* « er ist Georgier » mi ricordano vivamente le forme predicative del Nubiano M. *id dauwir-a* « der Mann ist gross », *tar aѐrī-a* « er, sie ist schön » (v. R. Lepsius, *Nubische Grammatik*, pag. 29 e 500 segg.). È poi meraviglioso che al georg. *didi-a* corrisponda nel Dinka (Africa centrale) con ordine inverso *a-did* per **a-didi* (*didi-* « grande » è anche nel Lituano); per esempio: *ran did* « grosser Mann », *ran a-did* « der Mann ist gross ». Questo *a-* del Dinka trovasi pure nel Bari, forse nel Bantu e qua e là nel resto dell'Africa. D'altra parte è notevole che *-a* costituisce la copula anche nelle lingue dravidiche e Kolh. Infine, io credo che *A* sia stata la *copula* in un gran numero di lingue, e che il *verbo sostantivo* sia spesso nato da ampliamento di esso (*a-ri*, *a-li*, ecc.). Mi sia lecito anche ricordare che io altrove spiegai l'indogermanico *es-* « essere » come un antico dimostrativo = *é-s(o)-* e la copula *esti* come sostanzialmente identica all'italico *esto-* (pater est bonus = pater | iste — bonus). Anche qui avremmo un ampliamento di *e-* = *A*. Ma per tornare allo *-a* kharthwelico-berbero, io credo che, come il georg. *mosul-a* per **mosuli-a* significa « è venuto », così il georg.-berb. *sw-a* per **swi-a* significa « egli è avente-bevuto, egli ha bevuto ». — Vi sono anche participi passati georgiani con *na-* preposto, come *na-kurthχ-i* « benedetto »; cfr. la VII conj. araba.

Terminerò questa parte riguardante il verbo col notare che la radice senz'altro può acquistare, secondo i casi, significato tanto attivo quanto passivo nel Kharthwelico, nell'Egiziano e nel Basco.

L'esame dei numerali servirà ora per passare dalla parte grammaticale alla lessicale. È nota l'importanza che hanno i numerali nelle questioni di affinità linguistica: essa deriva dal fatto che dei due elementi, costituzione fonetica e significato, quest'ultimo è in essi invariabile.

1. Le lingue settentrionali concordano tutte nel numerale 1, ad eccezione dell' Abchazo. Il gruppo kürino ha *sa*, il Dargua e Lak *tsa*, l' Awar *tso*, *tsa*, il Circasso *dze*, ecc. e il Ceceno *tsḥa*. A quest'ultima forma, che è certamente la più antica, si connette il suano *ešχu* per **etšχu*, v. il numero 9. Il kharthw. *ar*, *ar-thi* ricorda più di tutto il Dravidico.

2. La radice è nel gruppo kürino *qu*, donde col suffisso duale-plurale *i*: Dargua *khwo-i*, Awar *kh-i*, Lak *k-i*, Cec. *šī'*, ecc. Le forme circasse *tku*, *tkö* fanno però sospettare che sia caduto un *t* iniziale, nel qual caso io confronterei il begia *tagû*, *tagûg* 20, il Galla *dig*(*e*)- 2 in *dige-tam* o *dig-dam* 20 = 2 × 10, v. Reinisch, *Die Beḍauye-Sprache*, III, pag. 91. La parola Galla ritrovasi anche nel Barea, nel Masai e nel Teda. Nel Serer 2 è *dik* (Pul. *didi*). — Il 2 kharthwelico ricorda il Mongolo *χujar*, *χojar*, il Tunguso *dzur*, ecc. e il Dravidico *ir-*.

3. Qui abbiamo una forma avente un'estensione incredibile, dal Kafa alla Cina. Ma procediamo con ordine e tutto verrà da sè senza alcuno sforzo o stiracchiatura. Io stesso sono quasi spaventato dei risultati a cui mi ha condotto l' analisi, ma poichè questa è fondata su fatti evidenti, le conclusioni sono inevitabili.

Nel Caucaso settentrionale abbiamo: gruppo kürino *χib-*, *χeb-*, *χub-*, *šib-*, *šub-*, nel Dargua *ḥab-* (*ḥav-*), nell' Awar *χlab-* = Arci *χlew-*, *χlib-*. Le altre lingue hanno forme assai logore. Il Lak *šan-* ed anche *šama* (Schiefner; Erck. *šamma*) segna il passaggio alle lingue kharthweliche, dove abbiamo georg. *sam-i*, lazo *šum*, ecc. = eg. *χm-t* copto B. *šom-t* = sem. *ϑam-* in *ϑam-ān-ī* 8 = (5) + 3 = Tamasceq *ettam*. Il Kafa ha *kūmō*, su cui v. L. Reinisch, *Die Kafa-Sprache* I, pag. 56. Prendendo come vocale media *a*, le forme citate si riducono quasi tutte ai tipi affini *χab*, *šab*, *χam*, *šam* (*ϑam*), in cui *b* = *m*. Ora *šam*, *ϑam* e *sim* è la forma del numerale 3 in tutte le lingue indocinesi e anche nelle lingue dei Jenisseier di Klaproth, che io dimostrerò altrove avere affinità col Tibetano: cfr. Ostjako del Jen. *doṅ-g*, Kotto *tōṅ-ga* (Castrén).

Ma le forme dell'Awar e dell'Arci con *χl* (= *thl* di Erck.) fanno sospettare la presenza originaria di un *l*. Noi siamo quindi condotti all' Uralico: Suomi *kolme*, ecc., e all'Altaico: Mongolo *gurb-an* o *γurb-an* (qui *b* può derivare da *m*, cfr. Schief-

ner An- und Auslaut), ecc. Ma lo *l* ritrovasi anche nel sem. *ϑal-āϑ* 3, cfr. Tam. *ker-aḍ*, Beni Mzab *šar-ed*, Basco *hir-ur*.

Per conchiudere: io credo che nelle forme citate si abbiano dei composti, di cui la prima parte fu originariamente *χal* o sim. e che ritrovasi invece come seconda parte nel Samojedo: Jurak *nja-hur*, Sam. Ostj. e Kam. *nā-gur*, Tawgy *nagur*. Quanto all' elemento *M*, esso trovasi da solo per es. nel giapponese *mi* e nel dravidico *mū-* 3.

4. Dopo un'accurata analisi io mi sono convinto che le forme nordiche risalgono quasi tutte ad un tipo primitivo *ab(i)-qu*, in cui il secondo membro è il numerale 2. Ben conservato è l' arci *ebe-qu-* (Mü. *ew-q*), al quale si avvicinano le forme Dargua riconducenti ad un **aw-γ-* o simile. Le forme kürine *juqu-*, *jaqu-*, *joqu-* provengono da **j-aw-gu-*, **j-ab-gu-;* il lak *m-uq* ha un prefisso *m-* in luogo del *j-*. Notevole è l'udo *bi-p*, giacchè il *-p* corrisponde evidentemente al *pha*, *pa* 2 della medesima lingua; e si noti che questo *p(h)a* ha una forma eccezionale (cfr. però Chinalug *phu*). Notevole è anche, per la vocale della prima sillaba, l' andi *bo-qo-*. Le forme kharthweliche: georg. mingr. *oth-χ-i*, lazo *ot-χo*, ecc. pare che concordino nella seconda parte con le settentrionali. Con tutte le forme caucasiche poi ha una certa rassomiglianza il berbero *okkoz* (Guancio *akod-etti*). Se però si volesse ammettere la caduta di un *r* nel tipo *ab(i)-qu*, facendolo risalire ad un più antico **arb-(i)-qu*, noi avremmo evidentemente il sem. *arba*ع. Poco lontano da *ab-(i)-qu* sono anche le forme eg.-kuscitiche, provenienti, come a me pare, da un **afar-dig*. V. 2.

5. Radice *χu*. Chinal. *phχu* = Cec. *phχi*, Circasso *tχu*: sono forme con prefissi o sono forme più piene? Probabilmente in origine « mano », v. Erck. sotto « Hand », ove però molte voci sono date falsamente per turche.

6. La forma più semplice è Vark. Kub. *ekk*, *ek*, donde nel Dargua S. *ur-eg-*, *ur-ig-*, *r-ek-*; Lak *r-aχ-* = Gek. Bud. *r-iχ-*; Tab. Agul *jer-χ-* = Cec. *jal-χ-*, ecc. Forme fondamentali: **w-er-ek-*, **y-er-ek-*. Che cosa è l'elemento *R* che si trova così spesso nei numeri 6-9? Altri elementi diversi si notano nel Lak *xi-ax* Erck., nel Chinal. *z-äk*, *z-ekj*, nell' Arci *d-yq-*, *d-iχl-* e nell' Awar *an-χl-*. Il georg. *ekh-us-i* e il suano *us-*

khwa (Erck. *us-gwa-šd*) sembra che contengano gli stessi elementi, ma in ordine inverso. Vi sono relazioni con molti gruppi circonvicini.

7. Dargua N. *w-er-ḥ-*, *j-er-ḥ-*, Cec. *w-uor-h*, Tab. *ur-g-*, Udo *wuγ* per **wur-γ*, ecc. Anche qui la forma più semplice è nel Vark. e Kub.: *we*, probabilmente per **ḥwe*. — Il georg. *šwidi* fu dal Bopp tratto da **šiwdi* = indog. *sept-*. Senza negare una remota connessione, io osserverò che forme più antiche sono il mingr. *škhwidi* (Zagareli; Erck. mingr. e lazo *škḫwithi*), il lazo *škwiti* e il śuano *iškhwid*, *iśgwid;* ora (*i*)- *škhw-i-* sta per *(*i*)*šakhb-i-* = eg. *sχf* accanto a *sfχ* (copto *sašf*, *šašf* = basco *sasp-i*).

8. Non riesco ad analizzar bene le forme nordiche, ma in generale si può dire che anche qui si intravede il solito *R* seguito da una gutturale. Notevole è il cec. *b-arh*, ubych *b-ro*, *b-oro*, mingr. *b-ruo*, lazo *ow-ro* di fronte al georg. *r-wa*, mingr. *r-uo*, lazo *or-wo* e al suano *ara*. Quest' ultimo sembra la negazione « non »; le altre voci la conterrebbero insieme con un altro elemento che ora la precede, ora la segue. Il significato sarebbe (10)-2. Cfr. il numerale seguente.

9. Anche qui le forme nordiche sono per me oscure. La forma più piena sarebbe il chürk. *ur-tšim-*. Chiarissime invece mi sembrano le voci kharthweliche: georg. *tsχ-ra*, mingr. e lazo *tšχ-oro*, suano *tšχ-ara*, da **etšχ-ara* = « (10) uno non » oppure da **ath-ešχ-ara* = « 10 uno non ». A ogni modo si deve confrontare il sem. *tiš* ع, mentre il kuscitico *sagal-*, che potrebbe considerarsi come = **tsag-al*, in origine pare che significasse 4 (v. L. Reinisch, *Vier und neun*); ciò che io confermerò altrove col confronto del Nama *hagá* 4.

10. La forma piú antica sembra rappresentata dal georg. *ath-i* = lak *atsh-*, awar *antsh-* (cfr. mingr. *anth-asi* 1000 = 10 × 100), ecc., quindi il tab. *j-atsh-* ci conduce alle forme così diffuse con *i:* cec. *ith*, *it*, tab., ecc. *itsh-*, e poi col prefisso *w-*: mingr. *w-ith-i*, lazo *w-it*, udo, ecc. *w-itsh-*. Importante è l' arci *m-its-* da **m-i-at*, perchè ci conduce ad una forma che è identica al sem. *m-i-at* 100 = eg. *mt* (copto *mēt*) 10.

100. Suano *ašir*, georg. *asi*, mingr. *oši*, lazo *oši*, *oš:* sem. ع*ašir* 10 = eg. *š* ع (copto *še*) 100. Nelle lingue lesghe ab-

biamo per metatesi *-arš* o sim. con vari prefissi, e nel Circasso *sse*, *še*, che coincide coll'egiziano-copto (Begia *šē* 100; cfr. Saho *šīĕχ*, Bilin *sīḫ*, *šīḫ*, Chamir *šrχ* 1000?). La radice di tutte queste voci è nel sem. ع*šr* = eg. ع*šs* essere molti, numerosi; cfr. anche ar. *šai*ع- 'quantità'. — La forma comune semitica è ع*ašr-*, ma questa deriva da *ع*ašir* = suano *asir*, del che trovo una prova nel plurale arabo ع*išrûna* da *ع*aširûna*. H. Zimmern, *Vergl. Gramm. der sem. Sprachen*, pag. 182, chiama « auffällig » lo *i* del plurale arabico, e a pag. 39 ne dà una spiegazione inaccettabile. In questo caso, come in molti altri, le lingue del Caucaso servono già a chiarire anche dei particolari minuti rimasti finora senza spiegazione nel campo semitico, come servono a chiarire importanti fenomeni rimasti finora misteriosi!

Cuneo, luglio 1902.

PROF. ALFREDO TROMBETTI.

Essendo passato parecchio tempo dacchè consegnai il manoscritto per la stampa, alcune cose avrei ora da modificare e molte da aggiungere. Mi limito ad aggiungere poche osservazioni tra le più importanti.

La copula A trovasi anche nel Semitico. L'arabico *ḥázina*, per esempio, è *ḥazin-a* — 'afflitto è'. L'Assiro adopera generalmente la forma *qatil* senza copula. Nel Cuscitico A è pure copula tanto nella flessione afformativa quanto nella preformativa, cfr. Somali 3. sing. m. *dig-a*, *dig-ai* (dove *-ai* è il perfetto di A), ecc. Nel Basco si possono confrontare i predicati in *-a*. L'elemento

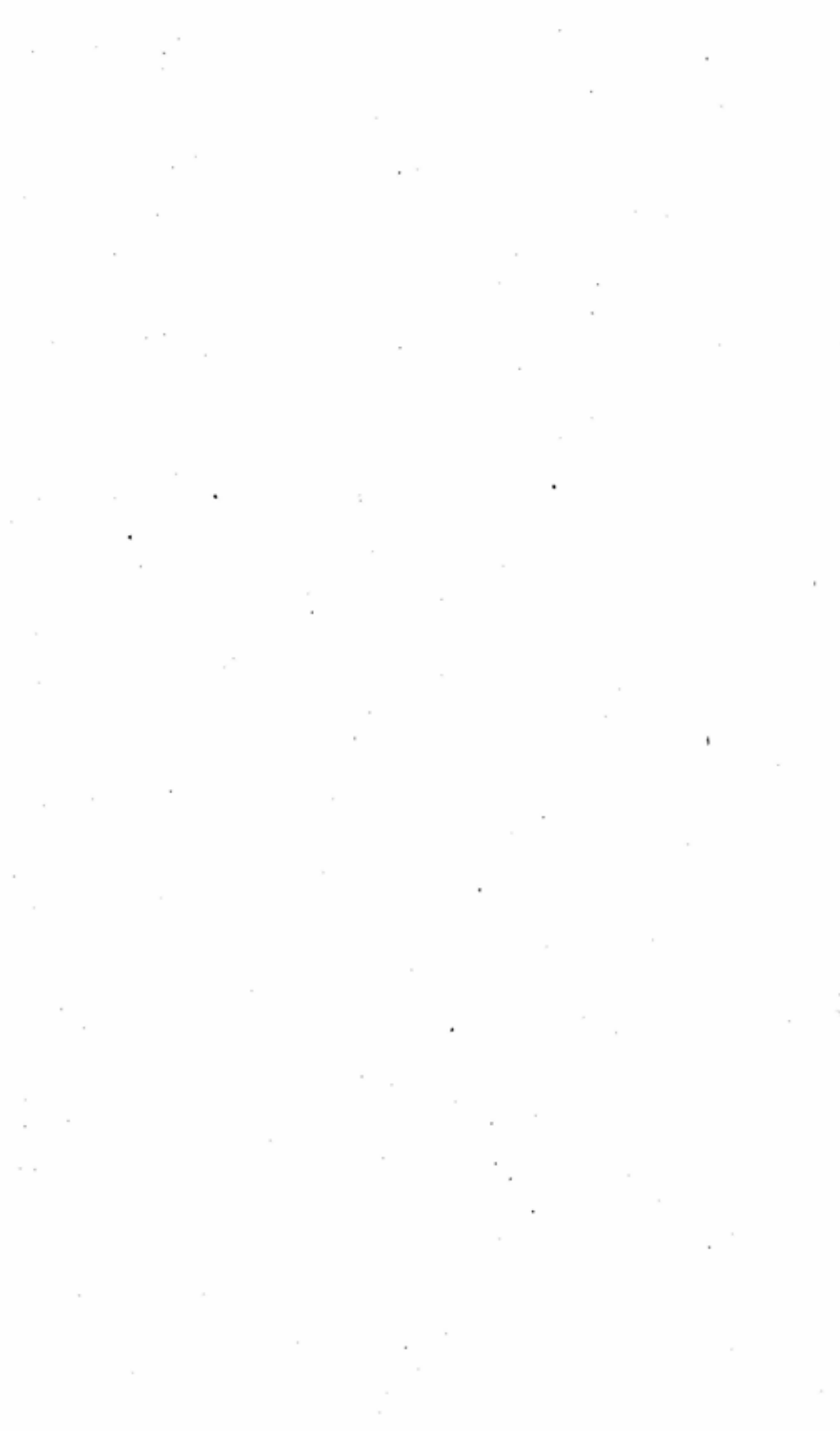
A è nel Bantu segno del genitivo, per es. *a–ko* 'di te', cfr. arabo *l–a–ka* 'a te' e Geez *negūša nagašt* 're dei re' = *negūš a nagašt*. La funzione è diversa, ma l'elemento è sempre quello. Il casus constructus in *–a* del Geez non è punto un accusativo.

I participi attivi in *–e* del Georgiano, come *m–tšhame–(li)* 'mangiante' hanno perfetto riscontro nei participi in *–e* del Bantu. I participi in *–u*, come *tšhamu–(li)* 'mangiato' corrispondono non solo ai passivi bantu in *–u–a* e ai participi egiziani passivi in *–w*, ma anche ai temi verbali intransitivo-passivi in *–u* delle lingue Uraliche, cfr. per esempio Suomi *murta–* frangere: *murtu–* frangi, *hukka–* perdere: *hukku–* perire (anche Altaico), v. Budenz J. *Az ugor nyelvek össz. Alaktana* pag. 89 segg. Anche nell'Indoeuropeo *–u*, *–ū* ha lo stesso valore, cfr. ai. *vadhū́–* 'sposa' = 'die Heimgeführte', gr. *νέκ–ῡ–* morto, cadavere (lett. 'ucciso', cfr. *necare*). Qui abbiamo evidentemente delle formazioni primordiali.

A complemento del raffronto da me istituito fra il presente del verbo 'essere' nel Georgiano e nel Basco, aggiungo ora il fatto meraviglioso e interessantissimo che i pronomi personali dell'Abchazo e del Circasso di Kuban sono innegabilmente identici alle forme del verbo 'essere' georgiane e basche. Cfr. abch. *h–ara*, *h–ar–th* 'noi': georg. *w–ar–th*, basco *g–ara*, *g–ara–te* 'noi siamo';

abch. *šv–àra, šv–ar–th*, circasso *su–ore* 'voi': georg. *χ–ar–th*, basco *s–ara, s–ara–te* 'voi siete', ecc. La spiegazione del fenomeno — sul quale ritornerò nel prossimo articolo — non è difficile.

Cuneo, dicembre 1902.

Prof. ALFREDO TROMBETTI.

BIBLIOGRAFIA

Nedromah et les Traras par René Basset, Directeur de l'Ecole Supérieure de Lettres d'Alger, Corresp. de l'Institut. — Paris, 1891, Leroux, 8°, di pag. XVII-238.

La piccola città di Nedroma trovasi nella regione donde è sorta la dinastia degli Almohadi, ed è ora occupata dalle tribù Trâra. Il Basset l'ha esplorata recentemente, e nel render conto della propria missione scientifica, ragiona, colla consueta dottrina e vasta erudizione, dello Stato attuale e delle notizie storiche di questa regione. Il libro è diviso in due parti: in principio si parla dei Kûmya, donde uscì ʿAbd el-Mumin il successore del Mahdî degli Almohadi. Nadroma già nel XI Sec. è città importante e figura poi nella storia; nella grande moschea era situata un'iscrizione ora nel Museo di Algeri, che sembra essere la più antica iscrizione araba di Algeria: essa è riprodotta in fototipia. Anche altre iscrizioni sono pubblicate (pag. 26, 5 غمّد? pag. 29 4-5 حكم علي نفسه بالبقاء والقدم وعلي عبده بالفناء والعدم?). Notevoli le notizie sulle Zâwia al-Yaʿqûbi, ricche di dati storici e biografici. La seconda parte è sulla confederazione dei Trâra che figurano nel XVI secolo, ma dei quali si ha ricordo anche prima. Le cinque appendici che accompagnano l'opera non sono certo meno importanti del resto di essa. La prima è sul dialetto berbero anticamente parlato nella regione di Nedroma, e che si riannoda al gruppo dei dialetti dei

Harawa dei Warsenis ec. La seconda è sui sepolcri dei personaggi biblici, i quali spesso diconsi esser sepolti in più luoghi affatto lontani uno dall'altro! Questa eruditissima appendice ha interesse più generale che non altre parti del libro. La terza appendice è sopra Areshgûl che passa per essere il posto di Siga, la capitale di Siface. La quarta è sopra il « Sultano nero » (as-Sultân 'al-Akḥal) che ha dato origine a racconti leggendari. Nella quinta appendice finalmente è pubblicato un documento arabo della Zâwiya di al-Ya'qûbî relativo ad una lega contro i cristiani, che tentò fare al-Ya'qûbî. La lezione è talvolta incerta (pag. 213, 15 forse عالما عاملا بعمله متصفا). Curiosi a p. 214 i molti nomi di Angâd, ciascuno colla sua etimologia, mentre non si tratta che di un solo nome, per la cui pronuncia l'alfabeto arabo non avea la lettera adatta.

I. G.

Chinese merry tales del Barone GUIDO VITALE, Segretario interprete alla Legazione italiana in Cina. — Pechino, 1901.

Il sig. Vitale, che nel 1896 pubblicò il suo primo lavoro sul *folklore* pechinese (*Pekingese Rhymes*), offre oggi ai giovani sinologi una raccolta di aneddoti volti dalla letteraria nella lingua ufficiale o mandarina.

Se si tolgono i volgarizzamenti delle amplificazioni degli editti imperiali degli anni K'iang-hsi, opera generalmente nota in Europa col nome di *Santo Editto*, può quasi dirsi che null'altro esempio di stile ufficiale trovasi nella letteratura cinese. A provvedere a questa mancanza, molto sentita da chi debba dirigere verso lo studio di essa i primi passi, già il compianto C. Imbault-Huart pubblicò nel 1882 un piccolo volume con 18 aneddoti che intitolò : *Anedoctes, Historiettes et Bons-mots en chinois parlé*. Il Vitale ne ha messi insieme 99, e offre quindi molto più ampio materiale agli studiosi. Le due raccolte, hanno comuni alcuni racconti; ma, essendo diversa la dicitura, non costituiscono una inutile ripetizione.

L. N.

Bibliographie des ouvrages publiés en Chine par les Européens au XVII et au XVIII siècle, par M. Henri Cordier, professeur à l'école des langues orientales vivantes. — Paris, Leroux, 1901.

È un necessario e quasi diremmo doveroso complemento che il prof. Cordier ha dato, con questa nuova pubblicazione, alla sua *Biblioteca Sinica*. Era giusto che fosse redatto il catalogo dei libri che sono stati scritti in cinese dagli Europei, in massima parte missionarî, appunto nei secoli segnati nel titolo.

Sono circa 77 gli autori e 395 le opere, moltissime delle quali arricchiscono la *Bibliothèque nationale* di Parigi.

Sebbene in questi libri prevalgano gli argomenti religiosi, pure non sono pochi i trattati di matematiche e di geografia.

Suscita giusto orgoglio in noi lo scorrere il catalogo; imperocchè vi sono citati 17 italiani autori di 163 opere, le quali costituiscono quasi la metà delle registrate e abbracciano tanto il campo religioso che lo scientifico. Onde dobbiamo particolare gratitudine al prof. Cordier per questo suo nuovo lavoro dotto e coscienzioso, che mette in luce tutta l' attività intellettuale dei nostri missionarî. L. N.

Indo-Iranian phonology with special reference to the Middle and New Indo-Iranian languages by Louis H. Gray. — New York, the Columbia University Press, 1902; pagine XVIII–264.

Merita d' esser segnalato questo volume, che è il secondo della biblioteca indo-iranica fondata e diretta dal prof. A. V. Williams Jackson, giacchè contiene il primo saggio d'uno studio comparativo di tutti i dialetti antichi e moderni dell' India ariana e dell' Iran. Non è un trattato vero e proprio di fonologia, ma piuttosto un sommario delle alterazioni che i suoni primitivi indiani e iranici hanno subito nella vita storica di quei linguaggi. L'Autore non risale all' indo-germanico, ma assume come punto di partenza il vocabolo sanscrito, avestico e persiano antico, e con esso mette a riscontro le parole

etimologicamente affini che gli offrono i dialetti seriori. Il libro è frutto di un diligente spoglio della relativa letteratura, che il Gray mostra di conoscere assai bene. Egli ci presenta più fatti che teorie, e fa benissimo: la trattazione sistematica del vasto argomento potrà venire col progresso delle indagini e dopo un esame più maturo dei fatti già noti. Tuttavia il Gray mette in rilievo certe analogie che si manifestano nell'evoluzione fonetica dei due gruppi linguistici, e attribuisce ad esse un'importanza maggiore, a parer mio, di quella che meritano.

I vocaboli, che servono a illustrare i varî cambiamenti fonetici, potevano esser distribuiti nei singoli paragrafi in modo da evitare molte ripetizioni. Per esempio nel § 254 ($d > dh$, *δ*) sono citati a fronte dell'Av. *dasa* « dieci », insieme al Waxī *δas*, al Sarq. *δōs* e allo Śiγ. *δīs*, il N. Pers. *dah*, l'Afγ. *las*, lo Yidg. *lus* etc., mentre le forme con *l* sono poi giustamente ripetute nel § 258 ($d > l$) e quelle con *d* potevano trovar posto nel § 246 ($d = d$).

In complesso il libro fa onore a chi l'ha compilato, e sarà consultato con profitto dagli studiosi.

Firenze.

G. C. D.

Éléments de sanscrit classique par Victor Henry. Paris, E. Leroux, 1902, in 8° gr., pag. 284.

Una grammatica sanscrita, anche elementare come questa, dovuta ad un indianista e glottologo del valore di V. Henry, è fatta per richiamare l'attenzione prima, il plauso poi, dei suoi colleghi nell'insegnamento e degli studiosi che si accostano all'ardua lingua dei brammani. Sentono subito i primi quanto tesoro di esperienza, quanta profondità di cognizioni, quanto senso pratico abbiano guidato l'aut. nella composizione di questo manuale così semplice e pur così completo e originale. Quantunque nel libro, che vuol essere « nettement, résolument et exclusivement sanscrit, et sanscrit classique », non s'incontri « l'ombre d'une comparaison avec le latin, le grec ou toute autre des langues indo-européennes », pure lo spirito del dotto linguista aleg-

gia per esso, vivificando e illuminando: cosicchè sarà guida preziosa non meno ai futuri « indianisti puri » che ai « comparatisti ». Con quanta cura e chiarezza non è trattata la spinosa fonetica, con quanta precisione e perspicuità non sono illustrate certe peculiarità dell'indiano, per es. quella del *saṃprasāraṇa!* E conforme al doppio indirizzo ed al doppio aiuto apparirà l'uso copioso della trascrizione (che è in tutto la *ufficiale*, meno — e ben a ragione — nell'impiego del ç per la sibilante palatale) alternato col devanāgarico. Facile è prevedere che a quest'opera non mancherà, in tempo non lungo, una seconda edizione; per la quale mi permetto esprimere al collega ed amico due o tre miei *desiderata:* che vi si accenni, e sia pur brevemente, all'*accentuazione:* che la declinazione dei temi in consonante, la più semplice e facile, preceda ogni altra, ed anzi ai temi in *-a* ed *-ā* sia lasciato l'ultimo posto: che sia introdotta in più larga misura la nomenclatura grammaticale indigena, che tanto giova alla brevità, alla intelligenza ed alla memoria (come se al § 88 si rammentassero i termini *kṛt* e *taddhita* e fra i composti, oltre al *dvandva*, i caratteristici *tatpuruṣa*, *bahuvrīhi*, *dvigu*). La stampa è nitida, ma non sempre correttissima: prima della pag. 85, dalla quale comincia l'*errata*, si corregga p. 67 l. 17 varṇo, p. 71 l. 13 on, p. 78 l. 4 vb: alla pag. 8 l. 34 si tolga l'* dinanzi alla forma *ihaihi*.

P. E. P.

Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihāsa-tradition von E. Sieg. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1902, in 8° gr., pag. 151.

I primi dotti europei che richiamarono l'attenzione sui rapporti fra gli inni vedici e gli itihāsa furono, come è noto, il Windisch e l'Oldenberg. Le acute indagini di quest'ultimo (*ZDMG* 37, 54-86: 39, 52-90) avrebbero senza dubbio aperta e spianata la via a più studiosi ed incitato ad ulteriori ricerche, se le sue conclusioni sul valore delle leggende conservate dai commentatori indigeni non fossero state, nell'insieme, negative e pessimiste. A difendere la tradizione indiana intesero nei loro *Vedische Studien* (giunti già al III vol.) il Pischel ed il Geldner,

instaurando un nuovo indirizzo di esegesi e critica vedica. Nelle maestrevoli ricerche del Geldner intorno agli inni di Purūravas ed Urvaçī, di Mudgala, Vṛṣakapi ecc. trovava il dr. Sieg, suo alunno, un ottimo modello per le proprie. Le quali, a giudicare da questo primo volume, promettono di riuscire non meno interessanti di quelle del maestro, come ne hanno le precipue caratteristiche: considerare il Veda come monumento puramente indiano e non indogermanico, diffidare del pari della scuola etimologica e della mitologica. Dopo avere, nella *Einleitung*, discorso degli studi già fatti in questo campo, del significato e valore dell' itihāsa e dei termini affini (ākhyāna, upā°, ākhyayikā, kathā) e investigato l'attitudine delle quattro scuole degli esegeti indiani (ritualistica, filosofica, etimologica, storico-mitologica) di fronte alla materia leggendaria, cerca, come già il Geldner (cfr. *Ved. Stud.* I p. 289-91) di stabilire l'esistenza, già nell' età dei brāhmaṇa ed a lato dei mantra, di una copiosa letteratura narrativa, compresa in una grande raccolta, in un *Itihāsa-purāṇa*: in quel *pañcamo Vedaḥ* che, prima di andar disperso e perduto, nutrì della sua sostanza il poema epico e i purāṇa da un lato, mentre porse dall' altro agli *aitihāsika* i materiali per illustrare quegli inni vedici che hanno o per fondamento o per necessario presupposto una qualche leggenda, o favola o tradizione. Lo scopo del Sieg, com' egli stesso dichiara (p. 36) « è di raccogliere e di vagliare tutti questi materiali itihāsiani dispersi, esaminandoli rispetto al valore che hanno per il Ṛgveda », cioè per la interpretazione di questo o quell' inno: lavoro tutt' altro che facile e breve, quando si pensi ch' esso richiede prima lo studio, o per lo meno la lettura, di tutta la letteratura esegetica del Veda, di gran parte del Mahābhārata (specialmente dei libri più lunghi, I-III-XII), del Rāmāyaṇa e Harivaṃça e dei purāṇa (specialmente del Viṣṇu° e Vāyu°).

Il Sieg si è accinto alla poderosa impresa con seria preparazione e salda cognizione della materia: e, se pure i vedisti troveranno qualche asserzione da combattere e qualche spiegazione da rettificare, le sue ricerche intorno agli inni, ed alle leggende che li illustrano, dei Çārṅga, di Çyāvāçva Ātreya, di Vṛça Jāna, di Vāmadeva, Agastya, Devāpi e Çaṃtanu — comprese in questo primo volume — fanno pensare

che egli avrebbe potuto scegliere come motto lo çloka ben significante

itihāsapurāṇābhyāṃ Vedaṃ samupavṛṃhayet
bibhety alpaçrutād Vedo mām ayam prahared iti:

poichè da lui, che è un bahuçruta, la retta esegesi vedica, ben lungi dal temere offese, ha da attendere fiduciosa sussidio e luce.

P. E. P.

Subhāṣitamālikā. Eine Auswahl von Sprüchen deutscher Dichter in Sanskrit nachgebildet von Prof. Dr. C. Cappeller (= Jahresbericht der Pfeiffer' schen Lehr-und Erziehungsanstalt). – Jena, 1902, in 4°, pag. 26.

Sono 120 strofe sentenziose, scelte dalle opere dei più grandi scrittori e pensatori tedeschi, Goethe, Schiller, Herder, Lessing, Rückert, etc., che il prof. Cappeller si è compiaciuto « in *sein* geliebtes *Sanskrit* zu übertragen ». Al che non bastava essere un sanscritista di prim' ordine, come il dotto professore di Jena: qui al traduttore occorrono anche doti di poeta, tatto squisito e pratica profonda di certe peculiarità stilistiche, perchè il pensiero germanico appaia sotto genuina forma indiana. Cosa più facile ad ottenere quando fra l' uno e l' altro ci sia affinità: e qui il caso non è infrequente, giacchè per non meno di 30 strofe il C. ci avverte di altrettanti riscontri nella gnomica indiana.[1] Ma il sanscrito è così ammirabile di ricchezza e precisione e pieghevolezza che, chi ne conosca tutti i segreti come li conosce il C., ben può adattarlo anche all' espressione di idee ignote all' antica sapienza brammanica. Sia che traduca *ad literam* come talvolta gli avviene (p. esempio 115 « Kein Wunder dass er zu Grunde geht » = kim adbhutaṃ gacchati yad vināçam), sia che aggiunga qualche

[1] Si potrebbe aggiungere, per il nº 2, l'*asaṃtoṣaḥ çriyo mūlam.*

parola, a maggior chiarezza (p. es. 26 daṇḍaçatârhaṇena, 30 rasikakāvyasya, 53 guṇotkarṣān), sia che trovi nella gnomica indiana la frase che gli occorre (p. es. 54 *d* « phalena phalam ādiça = *Ind. Spr.* 5786), egli rende l'originale tedesco con fedeltà ed eleganza insuperabili. Un sanscritista sentirà subito di quanta bellezza sia la traduzione di « der Purpur deiner Lippen » con *adharakisalayaḥ* (35), o di « den strebenden Geist » con *utpatantaṃ manohaṃsam:* nè si offenderà se una volta appena nel sanscrito manchi una parola dell' originale (23) o se in un paio di strofe incontri un *vibhāti me* (102), un *bravīmy aham* (119) per *pādapūraṇa*, frasi del resto giustificabilissime in massime morali. E se dicono qualche cosa di più del tedesco sono pur felici ed efficaci le espressioni « yathā hṛdayam antaḥsthaṃ mlānaṃ glānaṃ jaḍīkṛtam » (= dass auch das Herz verblüht, 72), oppure « martyakīṭaṃ varākam » (= den Armen, 106), o tante altre. Ma ecco, perchè meglio si possa giudicare dell' arte finissima con cui il C. traduce, alcune strofe:

36 (Schiller).

Gefährlich ists den Leu zu wecken,
Verderblich ist des Tigers Zahn;
Jedoch das schrecklichste der Schrecken
Das ist der Mensch in seinem Wahn.
suptasya siṃhasya bhayāya bodhanaṃ
vipattaye vyāghramukhaṃ vidāritam
mahābhayānāṃ tu bhayaṃ mahattamaṃ
naro matibhrāntimadena mohitaḥ

50 (Schiller)

Kannst du nicht allen gefallen durch deine That und dein Kunstwerk,
Mach es wenigen recht; vielen gefallen ist schlimm.
sarveṣāṃ yadi no çakyaṃ rocituṃ kriyayā tava
dvitrāṇām eva rocasva bahūnāṃ duṣṭhu rocitum

*
* *

65 (Lenau)

O Menschenherz, was ist dein Glück?
Ein unbewusst geborner,
Und kaum gegrüsst, verlorner,
Unviederholter Augenblick.
sakhe hṛdaya pṛcchāmi kiṃbhūtaṃ sukham asti te
ajñātajātanirnaṣṭo svāgatāpagataḥ kṣaṇaḥ

*
* *

88 (Goethe)

Was glänzt, ist für den Augenblick geboren;
Das Echte bleibt der Nachwelt unverloren.
yac chobi tat kṣaṇenaiva jāyate cāntareti ca
antaḥsāraṃ tu yat jātyaṃ kalpānte tan na naçyati

*
* *

110 (Schiller)

Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es [treiben:
Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.
ātmānam eva jijñāsur anyeṣāṃ paçya ceṣṭitam
anyāṃç cej jñātum icchā te vīkṣasva hṛdayaṃ nijam

*
* *

Per rilevare un' altra piccolezza, affatto esteriore, noterò l' uso, credo introdotto qui per la prima volta, dell' *s* col punto sovrapposto per la sibilante palatale, da preferirsi all' apice della trascrizione ufficiale, che può facilmente ingenerare confusione nei testi accentati, ed anche nei non accentati: poichè l' apice posto al disopra della maiuscola appare come una virgola nella linea superiore; grande è anche il vantaggio tipo-

grafico, giacchè la stessa lettera, secondo che si ponga diritta (ṣ) o rovesciata (ś), può servire per la sibilante linguale o per la palatale. Badando a cose più grandi, questo bel saggio che il C. ci dà della sua perizia nel trattare il sanscrito come lingua *viva*, ci fa anche pensare di quanta utilità e chiarezza potrebbe riuscire l'uso di esso nella trattazione di certi argomenti d'indole speciale o tecnica. Io avrei voluto, per esempio, leggere addirittura in sanscrito alcune pagine degli *Études et matériaux* del mio bravo amico e collega L. de la Vallée Poussin, così irte di termini buddistici e tantrici: come in sanscrito vorrei (e forse anche lo farò) scrivere alcune osservazioni agli ora appunto compiuti *Beiträge zur indischen Erotik* di R. Schmidt; a discorrere dei quali, il latino, e il greco stesso, sono troppo.... trasparenti.

P. E. P.

Ueber die Jaina-Rezensionen des Pancatantra von Johannes Hertel. (= Berichten der philol.-hist. Classe der K. Sächs. Ges. der Wiss., 1902, p. 25-134).

Benfey, Mankowski, Hertel: un nome glorioso, due giovani di studi seri e promettenti, tanto che i loro lavori sul Pañcatantra segnano ciascuno un nuovo momento nella storia della famosa raccolta. Non la versione araba e siriaca, come voleva il Benfey, ma i due rifacimenti di Somadeva (nel *Kathāsaritsāgara*) e di Kṣemendra (nella *Bṛhatkathāmañjarī*), sarebbero stati, secondo il libro del Mankowski, [1] i più fedeli rappresentanti del più antico Pañcatantra contenuto nella *Bṛhatkathā* di Guṇāḍhya: e fra le recensioni del Pañcatantra sanscrito, la più antica sarebbe stata la cosidetta meridionale (edita dall'Haberlandt). Alla genealogia del Pañc. porta nuovi contributi, e nuovi resultati, il lavoro dell'Hertel. Più per-

[1] Der Auszug aus dem Pañc. in Kṣemendra's Bṛhatk. Cfr la recensione di O. Franke *DLZ* 1893, p. 1223-26.

spicui e sicuri appaiono i rapporti fra le varie redazioni e i vari rifacimenti dei due grandi gruppi, meridionale e settentrionale. Nel primo, il Pañc. meridionale κατ' ἐξοχήν ha attinto ad una fonte differente da quella di Guṇāḍhya. Quest' ultimo, del pari che la traduzione pehlevi, derivano da una fonte comune, la quale però *non* era (e questo è un resultato nuovo) un *Pañca*-tantra, ma una semplice raccolta di novelle, non collegate ancora mediante la novella-cornice. Quindi anche i discendenti immediati di Guṇāḍhya, cioè Somadeva, Kṣemendra, la traduzione siriaca (del 570 d. C., la quale deriva direttamente dalla pehlevica) ignorano la divisione in 5 libri. — Nel secondo gruppo, il testo O(rnatior) non deriva dal S(implicior), ma ambedue ci riportano ad una stessa fonte, avente già i caratteri del nītiçāstra e *assai* differente da quella di Guṇ. e della versione pehlevica. S è più antico di O: e, secondo la convincente dimostrazione dell' Hertel, S ed O sono ambedue rifacimenti *giainici*. Di O anzi si conosce l' autore: il *sūri* Pūrṇabhadra (ma la determinazione cronologica, nonostante i molti sforzi dell' aut. e le notizie aggiunte dal prof. Leumann, non mi sembra ancora sicurissima). La novella del tessitore camuffato da Viṣṇu (Pañc. I, 5) essendo proprio « eine Satyre auf Viṣṇu » (p. 115), serve benissimo, come tale, a dimostrare il giainismo delle nostre redazioni settentrionali. Ciò non toglie, che cercando e studiando fra il copioso materiale di mss. sparso nell' India, altre recensioni non giainiche [1] possano ritrovarsi, sebbene queste ultime risultino ora come grandemente diffuse. A testimonianza di che l' Hertel ci dà una diligente tabella delle strofe che la collezione del Vetāla, del *Pappagallo*, delle *Trentadue statue* hanno preso a prestito da O e da S (o, in proporzioni assai minori, dal Pañc. merid.). Numerose altre tabelle illustrano i vari rapporti strofici fra S ed O: fra Somadeva, il Pañc. merid. e la versione siriaca, O ed S: fra la versione siriaca ed i suddetti: fra il Pañc. merid. e l' *Hitopadeça* prima, e le altre redazioni poi: finchè un quadro

[1] Dando notizia, nella *Nachschrift* (p. 132-4) di una *terza* redazione *giainica*, il prof. Leumann ricorda la *buddistica* constatata e studiata dal Bendall *JRAS.* XX 465-501.

riassuntivo (p. 130) ci mette innanzi agli occhi la storia del testo del Pañc. Tutto quanto il lavoro è condotto con la più grande diligenza e i molti dati interessanti che contiene dànno l'impressione della sicurezza o almeno della attendibilità. L'HERTEL può vantarsi di conoscere i suoi testi « pratyakṣaraṃ pratipadaṃ prativākyaṃ pratikathaṃ pratiçlokam »: e noi non possiamo che augurarci che egli ci dia presto la nuova edizione del testo S e del Pañc. merid. che egli promette [1] e dalla quale non piccolo vantaggio può venire alla storia del Pañcatantra.

P. E. P.

---

[1] Vedi a pag. 75, *nota* e cfr. p. 91.

INDICE

Società Asiatica Italiana.

Memorie.

Bibliografia.

ERRATA CORRIGE

A pag. 266 e nell' Indice del volume XIV in luogo di *Henrichs* leggasi *Hinrichs*.